

ارسطاطاليس حكيم

تختين معانز فابعد الطيم

مؤم

مقاله الالف الشفري
ترجمه اسحق بن حنين

تفسير يحيى بن عدي و تفسير ابن زبير

با شرح تميم و تفسيرا و ترجمه فارسي

تبريد بن جابر

سنة ١٠٠٠

ارسطا طاليس حکيم

تختين مقالہ مابعد الطبعہ

موسوم بہ

مقالة الألف الصغرى
ترجمہ اسحق بن جنين

با

تفسير يحيى بن عدي و تفسير ابن رشد

با تصحيح و تحقيق و مقدمہ و ترجمہ فارسی

بقلم بندہ ضعیف

سید محمد مشکوٰۃ



قیمت : چہار صد ریال

بسمه تعالیٰ

درجات دانش و فرهنگ در هرملتی نمودار سطح تمدن اوست .
دانشمند عالیقدر بزرگوار جناب آقای دکتر منوچهر اقبال استاد محترم
دانشگاه و مدیر عامل و رئیس هیأت مدیره شرکت ملی نفت ایران دامت رفعته
همواره ببیشرفت دانش کمک کرده ، - و بالجمله وسائل چاپ همین کتابرا
فراهم ساخته‌اند و در بالا بردن سطح فرهنگ سهمی بسزا دارند ، از اینرو
نگارندهٔ مقدمه و مصحح و مترجم کتاب تشکر قلبی خویش را بدینوسیله بحضور
معظم له تقدیم می‌دارد و موفقیت بیشتر ایشانرا از خداوند متعال مسألت می‌کند .
بندهٔ ضعیف - سید محمد مشکوة نیاوران بتاريخ ۱۵ ذیحجة الحرام یکهزار و
سیصد و هشتاد و هفت هجری قمری علی‌هاجرها الصلوة والسلام مطابق بیست و
پنجم اسفند ماه یکهزار و سیصد و چهل و شش شمسی .



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

رابطہ بدیل lisanarb.com

این مجلد مشتمل است بر :

- ۱ - مقدمه مصحح و مترجم
- ۲ - تفسیر یحییٰ بن عدی با ترجمه فارسی بقلم مصحح
- ۳ - تفسیر ابن رشد با ترجمه فارسی بقلم مصحح

مقدمه

بِسْمِ اللَّهِ وَلَهُ الْحَمْدُ وَالصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

قرآن کریم - و نبی اکرم صلی الله علیه وآله وسلم بارها دانش - و دانشمند - و اندیشه - و تعقل را ستوده - و نادان - و نادانی را نکوهیده - با خواستن دلیل از هر مدعی مردم را آگاه ساخت - که از تقلید کورکورانه بپرهیزند ، - و همواره دلیل - و برهان - و منطق درست را بپذیرند . - نمونه ها - و کلید هر دانش را بما نشان داده ، - و با وعده و نوید - سعادت - هر دو جهان ما را بیسط - و گسترش آن واداشته است ، بهمین سبب و از آن رو که آیات قرآن کریم - و سخنان - و خطبه های پیامبر گرامی - و جانشینان او بر پایه های دانش - و خرد کامل استوار بود ، - و روانی که پاکتر - و بنور دانش فروزانتر معانی آن آیات - و آن سخنان را نیکوتر در می یافت ، - از آغاز پیدایش اسلام مسلمانان بیاری نور ایمان بساختن کتابها در علوم گوناگون پرداختند . - پس با گذشت اندک زمانی علوم ادبی - دیوانهای شعراء - و سیرت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله - علم حدیث - و فقه - لغت - تفسیر - رجال - عرفان - و تصوف - علم کلام - اصول فقه - تاریخ - و جغرافی - پیدا - و رائج شد .

بدیهی است که این که بر شمردیم چیزی نیست که مسلمانان از دیگران گرفته باشند - ولی دانش نعمتی است انسانی که از اندیشه مردمی پیدا شده - و با آزمایش استوار گردیده از بخشش نکاهد ، و هر چند محصول افکار بیشتری گردد آورند گسترده تر شود - و تندتر رو با افزایش نهد ، و هر شخص - و هر ملتی که دانشمندتر ، سرافرازتر - و عزیزتر - و مرفه تر است .

طبیعی است ملتی که در راه اندوختن دانش گام نهاد - می خواهد از اندیشه ها

و آراء ملت‌های دیگر نیز آگاه شود، - و از آنها هم بهره‌مند گردد - تا بهتر - و بیشتر بتواند راه خویش را پیماید .

از اینرو در اوائل قرن دوم هجری که مسلمانان از کشورگشائی بیاسودند - و با تمدن باستانی ایران - و اسکندریه - و مغرب زمین آشنا شدند، با آثاری که از دانشمندان آن سرزمینها بیادگار مانده بود نگریستند - و کم کم بجستجوی آن آثار - و کتابها پرداختند ، - و شایسته‌ترین آنها را بزبان تازی برگرداندند ، و ضمن گسترش رشته‌های دانش - بروشن کردن - و کامل کردن آنچه بویژه از یونانی ترجمه شده بود پرداختند .

جای بسی شگفت است که گروهی مدعیان خاورشناسی، و برخی نابخردانی که چشم بسته پیرو آنان اند ، چنین می‌پندارند که فیلسوفان - و پزشکان - و ریاضی دانان این کشور - و ممالک اسلامی همه ریزه‌خوارخوان دانش یونانیان اند ؛ و بیش از این کاری نساخته‌اند که سخنان آنانرا ترجمه - و تفسیر کرده - و چیزی بر آن نیفزوده‌اند ؛ و ناآگاهتر از اینان آنانند که چندگاهی در کشورهای باختری روزگار گذرانده - و چنان شیفته مظاهر تمدن آن سرزمین شده‌اند که شخصیت ایرانی - و اسلامی خویش را گم کرده کور کورانه چنین می‌پندارند که اسلام - و خاورزمین خود تهی دست است ، و هر چه هست از اروپا - و امریکا باینجا آمده است .

داستان این مستشرق‌نماها - و آنان که بسخنان یاوه اینان گوش فرامی‌دهند

همانند داستان آن زن بی‌خرد است که بایک نعره « آی قرمطی » بزرگترین فیلسوف

و ریاضی‌دان عصر را با دست عوام کالآنعام بکشتن داد :

و آن چنین بود که معموری بیهقی دانشمندی بود که در دقائق مخروطات کتابی بی‌مانند نگاشت ، و عمر خیام او را ببرتری می‌ستود ، وی باتفاق خیام ، و لوکری ، و مجدالدین بغدادی ، و حکیم مظفر اسفزاری . و میمون بن نجیب

واسطی ، برای رصد ملکشاهی باصفهان آمده بودند، درین روزگار اصفهانیان هر گاه قمرطی بدست می آوردند می کشتند. معموری روزی در طالع خویش نحوستی یافته - واز دربار پادشاه بخانه دوستی رفته بود ، - در آن روز مردم یک نفر قمرطی را گرفته می بردند که او را بسوزانند، زن و بچه ها بر پشت بامها بتماشا رفتند، درین هنگام زنی بدرون خانه نگریسته معموری را دید که بچشمش بیگانه می نمود، ناگهان فریادی خشمگین برآورد که درین خانه قمرطی پنهان شده است، جاهلان بخانه ریختند - و معموری را بجای قمرطی کشتند.. - آنگاه جنازه او را بیرون کشیدند، چون درباریان شاه جنازه را دیدند - شناختند؛ و آشوبگران را سرزنش کردند ، - ولی چه سود - که معموری ازدست رفته بود و بر نمی گشت^(۱).

جای شگفت نیست که خاورشناسان تا آنجا که می شاید چنین وانمود می کنند که خود - و پدرانشان سرچشمه دانش - و نیک خونی اند ، - باوجود این ناچارند باناخوشنودی گواهی دهند که فرهنگ - ودانش مابسی بزرگت - و گسترده است. چنانکه مؤلف کتاب انتقال علوم یونانی^(۲) آقای اُلیری گوید: علوم یونانی در اسلام - نشو و نمای خاصی داشته، در نجوم و ریاضی کارهای یونانیان - و هندیان را در هم آمیختند ، - و بآنها نظم تازه بخشیدند ، - و پیشرفت مهمی در این دو رشته صورت گرفت . چنانکه جبر - و مثلثات مستوی - و کروی در اسلام ایجاد شده - و توسعه یافته، در ارساد فلکی - و نگاشتن کتابهای زیج هم آنچه گرفته بودند توسعه دادند، و هم زیجها - و رصدهای قدیمی را اصلاح کردند، اینان متوجه نقص هیأت بطلمیوسی بودند .

۱- نگاه کنید بتتمه صوان الحکمة چاپ لاهور ۱۳۵۱ ص ۱۶۲-۱۶۴ - و کامل

ابن اثیر ذیل حوادث ۴۲۷ .

۲- ترجمه آقای احمد آرام ، چاپ دانشگاه ۱۳۴۲ از محل هدیه آقای دکتر

یحیی مهدوی استاد محترم ، ص ۶ و ۷ و ۸ .

و نیز گوید: در پزشکی با آنچه خود بر بالین بیماران مشاهده کرده‌اند افزوده‌اند، آلات تازه‌ای اختراع کرده‌اند... کار آنان منحصر نبود در اینکه آنچه را دیگران انجام داده‌اند فراگیرند، بلکه خود در گسترش علم طب سهم قابل توجهی داشتند، و آنچه برای آیندگان گذاشتند بیش از آن بود که خود از دیگران گرفته بودند، انتهی.

سپس مؤلف سابق الذکر (در صفحه ۲۲۰ تا ۲۴۰) دربارهٔ عمل بیرای - و مالکیت زمین - مقررات بازرگانی - عقود - بهره برداری از زمین - وارث - و مسائل دیگر گوید: آنچه بیشتر محتمل است اینست: که اکثر این قوانین یکسر از عرف جاری سوریه - و مصر هنگام استیلای تازیها بر آنها گرفته شده است. نگارنده گوید این سخن درست نیست زیرا:

اولاً: مصر - و اسکندریه - و شام در زمان خلافت عمر بسال ۱۹ یا ۲۰ فتح شد، - و عنقریب خواهیم گفت که هم در ایران - و هم در اسکندریه همه کتابهارا بدستور عمر سوختند - و نابود کردند، چه او می‌گفت کتاب خدا مارا بسنده است. ثانیاً: مأخذ فقه و مسائل حقوقی اسلام قرآن است - و حدیث نبوی، - یا همین دو باروایاتی که از خاندان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بما رسیده.

علم کلام استدلال عقلی است مقید بدین، - و گرچه پس از قرن چهارم مندرجاً فلسفه اسلامی در برخی مباحث کلامی رخنه کرده، - ولی تا اواخر قرن چهارم در علم کلام نشانی از فلسفه نیست. پس ازین هم گاهی که سخنی از حکماء آورده می‌شود، - بیشتر برای رد کردن است، نه برای پذیرفتن، چه متکلم - و حکیم با هم در بسیاری از موارد اختلاف دارند مانند: قدم - و حدوث، - معاد جسمانی - معنی قدرت - شرائط بطلان تسلسل - مناط نیاز بعالت - و اصالت وجود - یا ماهیت، که این اخبر میان خود فلاسفه هم اختلافیست.

ثالثاً: فهرست ابن ندیم در سال ۳۷۷ پایان رسیده، و او که یکنفر و راق بغداد است با کمی اطلاع خود تنها از شیعه دوازده امامی شصت - و نه کتاب در کلام شناسانده، - و در فن پنجم از مقاله پنجم - و از مقاله ششم ۳۹۱ کتاب در فقه، در صورتی که او نه از کلینی که در بغداد میزیسته، - و قبرش زیارتگاه شیعه بود خبر دارد، و نه از معاصر خود صدوق محمد بن بابویه که صیت شهرتش همه جا پیچیده بوده، و صاحب سیصد مجلد تالیفات است. و نیز شیخ مفید معروفترین فقیه را که خود دیده، و در وصفش گوید: «بسیار تیز هوش و حاضر الذهن است، من او را دیدم که بر آقران خویش برتری داشت» و در مقاله پنجم یکبار او را در فن اول معرفی کرده - و بار دیگر در فن پنجم، با وجود این یک جلد از تالیفات مفید را نام نبرده است، در حالتی که مفید یکصد - و نود - و هفت جلد کتاب تألیف کرده بوده، که هم اکنون بسیاری از آنها موجود است^(۱) و بدیهی است که از ۶۹ کتاب متکلمان شیعه و از ۳۹۱ کتاب تألیف فقهاء شیعه بیش از نیم آنها پیش از رائج شدن ترجمه کتابهای یونانی تألیف شده بوده است - در صورتی که این شماره از کتابهای فقه و کلام در برابر آنچه تا آن زمان دانشمندان شیعه نگاشته بوده اند مانند قطره از دریاست؛ زیرا تارحلت حضرت عسکری علیه السلام (سال ۲۶۰ هـ) چهار صد اصل^(۲)

۱- نگاه کنید باعیان الشیعة ج ۴۶؛ ص ۲۰ تا ۲۶ و برای شناسائی مصنفات او به الذریعة.

۲- از این اصول اربعمائمه گمان می کنم تقریباً بیش از پنجاه تا باقی مانده است، که در حدود بیست تای آنها بچاپ رسیده است. از آنجمله است کتاب سلیم و بصائر الدرجات - و کتاب جعفریات موسوم باشعثیات - و مجموعه شانزده اصل - و محاسن برقی. این اصول غالباً کتابهای کوچک - و پراکنده بود، محمدون ثلثه متقدمه آنها را مرتب کرده در چهار کتاب بزرگ گرد آوردند، که آن کتابها تاکنون مرجع فتاوی فقهاء شیعه است. بقیه حاشیه در صفحه بعد

تألیف شده بود (اصل آنست که از نظر یکی از ائمه علیهم السلام گذشته و درستی آنرا تصویب فرموده‌اند).

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اول - کتاب الکافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی رضوان الله علیه

(متوفی ۳۲۹) که از همه مهم تر است، و شرحها- و حاشیه های فراوان دارد از جمله مرحوم مالاخلیل قزوینی (متوفی ۱۰۸۹) در ظرف بیست سال آنرا بفارسی شرح کرد، نسخه کامل این شرح در دوازده مجلد بزرگ در کتابخانه اهدائی نگارنده در دانشگاه موجود است- که امیدوارم هرچه زودتر بچاپ برسد؛ چه اصول آن سودمندترین کتاب در توحید - و اخلاق - و آداب است که در هند چاپ بدی شده، - و فروع آن مهمترین کتاب معتبر قضائی - و حقوقی است. از اصول کافی نسخه دست مرحوم مجلسی که در پنج مجلد بوده سه مجلد آن در کتابخانه اهدائی این دانشگاه است، - که همه حواشی خط مرحوم محمدباقر مجلسی و دارای اجازه مجلسی اول به مجلسی دوم است، بسی شایسته است که این نسخه که نسخه شیخ روایتی مانند مجلسی است افست شود.

دوم - کتاب من لایحضره الفقیه، تألیف محمد بن علی بن بابویه قمی

(متوفی ۳۸۱) رحمه الله علیه که چنانکه خود در مقدمه کتاب گوید آنرا در برابر کتاب من لایحضره الطیب تألیف ابو بکر محمد بن زکریا الرازی (متوفی ۳۱۱ یا ۳۲۰) نگاشته. از این کتاب نسخه بی مانندی در کتابخانه اهدائی این ضعیف است، و چه بسیار شایسته بود اگر این نسخه هم افست چاپ می شد.

سوم - کتاب تهذیب الاحکام تألیف الشیخ محمد بن الحسن الطوسی

(متوفی ۴۶۰) رحمه الله علیه که شرح مقنعه استادش شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) است، و از این کتاب نیز دو نسخه کامل بسیار معتبر که بر علماء بزرگ قراءت شده در کتابخانه سابق الذکر موجود است.

چهارم - کتاب الاستبصار تألیف همو که در آن حدیثهایی را گردآورده- که

ظاهراً با هم تعارض دارند، از این کتاب هم نسخه خوش خطی در کتابخانه اهدائی نگارنده در دانشگاه موجود است.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

بقیه حاشیه از صفحه قبل

در برابر این چهار کتاب شیعه نزد اهل سنت صحیحهای ششگانه قرار دارد

بدینگونه :

۱- صحیح بخاری (متوفی ۲۶۵). ۲- صحیح مسلم نیشابوری (متوفی ۲۶۱)

۳- سنن ابن ماجه قزوینی (متوفی ۲۷۳) ۴- سنن ابی داود سجستانی (متوفی ۲۷۵)

۵- صحیح ترمذی (متوفی ۲۷۹) ۶- سنن نسائی (متوفی ۳۰۳).

در عصر صفوی محمدون اربعه متآخره جوامع کبار اربع متآخر را

تألیف کردند بدین ترتیب :

اول : جوامع الکلم تألیف سید محمد جزائری معروف بسید میرزا، استاد

شیخ حر عاملی- و مرحوم مجلسی صاحب بحار. این کتاب چاپ نشده و قسمت اصول

آن بخط مؤلف در کتابخانه اهدائی نگارنده موجود است.

دوم : کتاب الوافی تصنیف محمد بن مرتضی معروف بفیض (متوفی ۱۰۹۱)

استاد مجلسی، از مجلدات این کتاب نسخ معتبری در کتابخانه اهدائی مذکور موجود

است، در این کتاب احادیث بر مبانی فلسفی- و تحقیقی تفسیر شده، و از اینرو کتاب

و مؤلف آن بی مانند است.

سوم: وسائل الشیعه تألیف شیخ محمد بن الحسن الحرره (متوفی ۱۱۱۰).

چهارم: بحار الانوار تألیف مرحوم محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۱) نسخه

خطی این کتاب در بیش از چهل مجلد در کتابخانه اهدائی نگارنده موجود است، که

چندین مجلد آن باخط مؤلف است و یا بر خود او خوانده شده، و اجازه روایت بخط مؤلف است.

مؤلفان این کتابهای چهارگانه حدیثها را از منابع معتبر گوناگون گرد آورده -

و منظم کرده حدیثهای مشکل را بویژه در وافی- و بحار توضیح داده اند، در هیچیک از

این کتابها حتی یک سطر یافته نمی شود که مأخذ آن دانسته نشود، زیرا یا پس از مراجعه

بمأخذ- و طرق روایت مؤلف در خاتمه کتاب مأخذ حدیث بدست می آید، مانند **وسائل**؛

و یا هم آنجا که حدیث روایت شده مانند **وافی** - و **بحار**.

از این چهار کتاب **بحار الانوار** گسترده تر - جامعتر - و مهمتر است، شگفت

بقیه حاشیه در صفحه بعد

اینجاست که در آن زمان که این کتاب نگاشته می شده **قرآن کریم** - و کتابها همه خطی بوده ، - و هیچیک کشف المطالب و فهرست نداشته ، با این حال مؤلف در هر باب نخست آیات قرآنی مربوط را از حافظه خود گرد می آورد ، سپس هر کجا حدیثی پیرامون یکی از آن آیات دیده فراهم آورده ، - سپس حدیثهای آن باب را منظمآ یکی پس از دیگری روایت می کند ، - و با سعه اطلاع - و احاطه بی مانند که ویژه خود اوست ، هر حدیثی که می آورد آگاه است که مانند این حدیث در کدام کتاب - و با چه سندی روایت شده ؛ پس اگر حدیث در دو کتاب هیچگونه اختلاف ندارد آنرا از مأخذ معتبرتر می آورد - و سپس می گوید « در فلان کتاب هم مانند این حدیث هست » ؛ و اگر دو حدیث مختلف است - این اختلاف اگر در سندهات آن سند را می آورد - و گوید : این حدیث در فلان کتاب بچنین سندی هم روایت شده ، و اگر سند یکی است - و اختلاف در متن است پس از آنکه گفت « در فلان کتاب هم مانند این هست » گوید « جز اینکه متن حدیث در آنجا چنین جمله - یا چنین کلمه ای کم یا افزون دارد » آنگاه قضاوت می کند ، - و بسیاری از حدیثها با سندهای گوناگون ، - و با سندهای مختلف ، در کتب پیشینیان روایت شده که این بزرگوار بی اینکه همه آنها را بیاورد تا یک حدیث چندین بار تکرار شود همه اختلافهای آنها را بدقت بررسی کرده ، و پس از مقابله کامل سوارد اختلاف را نشان داده - و در باره آنها نظر داده است ، - که گویا همه آن کتابها را بچشم دیده و موارد اختلاف آنها را خود بیرون آورده ایم . اهل فن می دانند که با وجود اینکه سراج امروز ما نوعاً کتابهای چاپی و غالباً دارای فهرست کامل است ، باز یک صفحه کار **مجلسی** از چندین برابر مقابله - و تصحیح و تحقیق یک صفحه کتاب دشوارترست ، و در مورد کتاب بزرگی مانند **بحار** چنین کاری جز از راه کرامت میسر نیست ، و حقاً کار مرحوم **مجلسی** هر خردمند تیزهوش بینائی را دچار حیرت می کند .

پس بی جهت نیست - که بزرگترین فقیه - و حقوقدان بی مانند مرحوم **صاحب جواهر** در موردی از کتاب جواهر گوید : « حجة الله علی الخلق سولانا **محمد باقر المجلسی** اعلی الله مقامه » البته **صاحب جواهر** که خود از بزرگترین مفاخر اسلام است ارزش کار **مجلسی** را از هر کسی بهتر می شناسد رضوان الله علیهما و رفع مقامهما .

بقیه حاشیه در صفحه بعد

در صورتی که تألیفات فقهی - و کلامی شیعه چند ده برابر این است، زیرا شماره تألیفهای مؤلفان اصول چهار صد گانه چندین برابر آن اصول است، - و کتابهایی که مؤلفان دیگر شیعه نگاشته اند چندین ده برابر تألیفات صاحبان اصول است. این که گفتیم تنها درباره دانشمندان شیعه دوازده امامی است، اما اگر فرقه های دیگر مسلمانان را براینان بیفزاییم شماره تألیفات کلامی - و فقهی تا زمان تألیف فهرست ابن الندیم - از همه فهرست او که هشت هزار و اندی کتاب است درمی گذرد. نمی دانم از همین کتابهای معمولی که بدست مانده و چاپی و در دسترس است مانند کتاب الیاقوت نوبختی - و اعتقادات صدوق و اصول کافی - و نکت اعتقادیه مفید - و مقالات ابوالحسن اشعری - و مجلد خلق القرآن عبدالعبار، چه مطالبی می توان نشان داد که از **ارسطو** گرفته شده است.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

در کتاب **بحار** اگر گاهی حدیث ضعیفی دیده می شود - سببش اینست که این کتاب برای اهل فن نگاشته شده، و آنان می دانند که حدیث ضعیف هم در جای خود بکار می آید، چنانکه این ضعیف در پاسخ سؤال راجع بمناجات الهیات که درسه سال پیش منتشر شده این مطلب را روشن کرده است. اما در کتابهای فارسی **مجلسی** معتبرترین احادیث برگزیده شده است، نیز برای سه تایی از **جوامع کبار متأخر** محدثان متأخر مستدرک نگاشته - و حدیثهایی را که از مؤلف فوت شده در مستدرک آورده اند.

۱- **مستدرک الوسائل** تألیف مرحوم **حاج میرزا حسین نوری** که در سه جلد بزرگ چاپ شده است.

۲- **مستدرک وافی** تألیف **نورالدین برادرزاده محقق فیض** که آن هم بمانند خود وافی؛ ۱ مجلد است و از نسخه خط مؤلف یک جلد در کتابخانه اهدائی نگارنده موجود است - و نسخه اصل هشت جلد دیگر آنرا هم دیده ام.

۳- **مستدرک بحار الانوار** تألیف مرحوم **میرزا محمد تهرانی** که ساکن ساهراء و از دوستان بسیار عزیز نگارنده بود رضوان الله علیه و این کتاب در حدود پنجاه مجلد است که پاره مجلدات آنرا نزد آن مرحوم دیده ام.

شگفتنا نخستین تفسیر را عبدالله عباس املاء کرد، نحو را ابوالاسود دثلی برانمائی امیر المؤمنین علی علیه السلام تدوین کرد، نخستین کتاب لغت را خلیل بن احمد تألیف کرد، - وهو دانش عروض را بوجود آورد. و همچنین است حال علوم اسلامی دیگر. مسلمانانی که کتاب قانونی از یونانی - یا قبطی ترجمه نکردند - تا هنگام تدوین حقوق اسلامی از آن بهرمنده شوند، - چگونه در اصول دین - و حقوق اسلامی با وجود این که گذشتن از مرز قرآن - و حدیث را روانی دانستند از بیگانگان استفاده کرده اند؟!

همچنانکه هرگاه واژه های زبانی را با لغات زبانی دیگر بسنجند بی گمان در هر دو زبان کلماتی همانند هم یافته می شود، اگر شعرها - سخنان کوتاه - اندر زها - و اندیشه های دولت را هم با هم برابر کنند بی شک در میان آنها - لغتها - و سخنان اندر زها - شعرها - و اندیشه های مشابه هم پیدا خواهد شد - و نمی توانیم بجز این مشابهت گوئیم: یکی از دولت اندرز یا شعر یا اندیشه دیگری را ربوده است، - مگر اینکه قرائن دیگری بدرستی این فرض گواهی دهد.

و نیز در صفحه (۲۲۳) گوید: «در تمام آن دوره
 پاسخ ایراد کتاب انتقال
 (دوره امویان) اینگونه مسائل (یعنی: مسائل فلسفی
 علوم یونانی باسلام
 و کلامی) و تحقیقات مورد توجه اعراب نبوده است»

نگارنده گوید: گواه درستی این سخن است اینکه در زمان عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱) کتاب پزشکی که پیش از او عربی ترجمه شده و نزد او بود، از وی خواستند، وی تا چهل روز در دادن آن تردید داشت. تا استخاره کرد، و آنرا بدسترس مردم گذاشت - که از آن استفاده کنند^(۱). بنابراین که حتی در خواندن کتاب پزشکی هم تردید می شده است، چگونه مطالب حقوقی - و علم کلام از کتابهایی که بزبان یونانی بوده استفاده شده است.

اما آنچه در کتاب انتقال علوم یونانی بعالم اسلام پیرامون صفات واجب تعالی یاد کرده - و بنقل از متکلمان گوید: « نمی دانیم که (صفات) در مورد خدا متضمن چه معنایی هستند » این سخن نه با گفته اشعری درست می آید - و نه با سخن معتزلی ؛ چه :

اشاعره صفت را زائد بر ذات - وقدیم می دانند ، و از اینرو بقدماء ثمانیه قائلند. و گویند ممتنع ذوات قدیم است - نه صفت‌هایی که قدیم باشند . یا گویند : این صفات نه خود اوست و نه جز او .

معتزله : ذات را نایب صفات دانند ، - چنانکه کاری که از صفات آید از ذات بسیط یگانه ساخته است ، و آثار همه صفات بر ذات یگانه مترتب شود - که **خُذِ الْغَايَاتِ وَاتْرُكِ الْمَبَادِي** .

ولی این سخن با گفته مولانا رجعلی تبریزی و شاگردان مکتب او مانند: عباس مولوی - میرزا رفیع - و قاضی سعید قمی که آثارشان در کتابخانه اهدائی نگارنده در دانشگاه موجود است درست می آید ؛ چه این گروه گویند : موجود میان ممکنات مشترك معنوی است ، ولی مشترك لفظی است میان واجب - و ممکن . پس موضوع فلسفه 'اولی' - که موجود بما هو موجود است واجب الوجود را فرا نمی گیرد ، و همچنین است صفات دیگری که بر واجب الوجود اطلاق می کنیم ، چه صفاتی که هم واجب را با آنها موصوف می کنیم - وهم ممکن را همه آن صفات بمانند صفت موجود مشترك لفظی اند میان واجب - و ممکن ، - گرچه میان ممکنات مشترك معنوی باشند ، - مانند: عالم - و قادر - و امثال اینها ، پس گویا بهمین قول اشاره است این بیت منظومه مرحوم سبزواری که گوید :

وَإِنَّ كَلًّا آيَةَ الْجَلِيلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

این گرفتاران جهل مرکب که چنین می‌پندارند که جز تفسیرِ گفتارِ ارسطو کاری نکرده‌ایم متون کتابهای ایرانی - واسلامی را نخوانده و اگر اندکی خوانده‌اند نفهمیده‌اند، و معنی -

توضیح اینکه گاهی شرح و تفسیر برتر از متن است

و ارزش ترجمه - و تفسیر را هم دریافته‌اند؛ - زیرا اگر معنی تفسیر - و توضیح را می‌دانستند - دانسته بودند که ارزش شرح - و تفسیرِ درست کمتر از متن نیست، - بسا شرح - و متن که هر دو از یک مصنف است مانند : شرح درایة‌الحدیث شهید اول - و شرح رباعیات ملاجلال دوانی - و شرح منظومه سبزواری - و شرح مقاصد ملاسعد تفتازانی؛ و گاهی گرچه شرح و متن از دو مؤلف است، ولی شرح خود بمنزلهٔ متنی است که بر آن شروح - و حواشی فراوان نوشته‌اند، و ارزش این شرح کم از متن نیست مانند: شرح لمعه - و مطول که هر دو کتاب درسیِ رائج است.

و بسا شرح - و شارح که بدرجات از متن - و مان برتر - و با ارزشتر - و مهمتر - و سودمندتر است؛ مانند: شرح ملا صدرا بر هدایهٔ اثیرالدین ابهری، و مانند دو شرح رضی استرآبادی بر دو کتاب کافیه - و شافیهٔ ابن حاجب، و جواهر الکلام شیخ حسن صاحب جواهر بر شرایع محقق اول، و تاج العروس زبیدی در شرح قاموس فیروز آبادی، و تهذیب الاحکام شیخ طوسی، - که شرح مقنعهٔ مفید است - و غیرها، - که بلاشک هریک از این شارحان برتر از ما تن، و هریک از این شرحها آن چنان مهم است که در رشتهٔ خود تألیفی جداگانه - و از اهمّ منابع آن رشته بشمار می‌آید - و ارزش علمی و فنی آنها را نمی‌توان با متن برابر کرد.

از صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی پرسیدند معنی این بیت مجنون

چیست؟

أُصَلِّي وَمَا أَذْرِي إِذَا مَا ذَكَرْتُهَا

أَإِنِّي نَبِيٌّ صَلَّيْتُ الْضُّحَىٰ أُمَّ ثَمَانِيَا

نماز می خوانم و آنگاه که بیادم می آید که در نماز نمی دانم که آیا دور رکعت خوانده ام - یا هشت رکعت، و شک میان دور رکعت و هشت رکعت چگونه مناسب است؟ و چه معنی دارد؟ اوی در پاسخ گفت او هنگامی که بنماز می ایستد رکعتهای نماز را با انگشتان خویش می شمرد، پس برای هر یک رکعت که می خواند یک انگشت را می بندد، و مثلاً وقتی که دور رکعت نماز خوانده و انگشتش بسته است، ناگهان شک می کند که آیا بشماره هشت انگشت باز رکعتهای نماز خوانده - یا بعدد دو انگشت بسته، بدیهی است که این تفسیر نمودار هوشی تیز و سرشتی نیکو و ذوقی سرشار و ذهنی تند است که چه بسا خود شاعر هم از چنین معنی لطیفی غفلت داشته است.

اما علوم عقلی یعنی: منطق - پزشکی - بخشهای دیگر طبیعیات، - ریاضیات - الهیات، آغاز پیدایش این دانشها معلوم نیست، اگر چنانکه فلاسفه گویند جهان قدیم باشد

علوم عقلی در هر ملتی
کمابیش یافته می شود

پس این علوم نیز قدیم است، و اگر حادث باشد - چنانکه متکلمان گویند، بگفته کسانی که گویند جهان را مبدئیت پس این دانشها از آن مبدء بمردم الهام شده است^(۱) و نیز چنانکه برخی گفته اند هر مبدء که از پیغامبران پیشین بوده و در قرآن کریم - و در لسان شرع بنام ادیس از او یاد می شود از مصر برخاسته - و پزشکی و فلسفه را او آورده است. بعضی معتقدند که مردم از روی اندیشه - و آزمایش علوم - و صنایع را پیدا کرده اند.

۱- این عقیده بقراط و جالینوس است. ابن ابی اصیبعه در مقدمه کتاب خود بنقل

از ابن مطران بر این مطلب دلیل آورده است.

بهر حال در پیدا کردن این علوم برخی چینیانرا مقدم می‌دانند - و برخی کلدانیانرا - و بعضی ساحران یمنی را - و گروهی ساحران بابل - و فارس را، یحیی بن عدی گوید علم از هند بیونان رفته است. و بعقیده نگارنده هیچیک از این آراء با اینکه الهام و توفیق الهی هم یار - و مددکار پژوهندگان این دانشها بوده ناسازگار نیست، و همه این سخنان درست است، - زیرا این دانشها چیزی نیست که مخصوص ملتی باشد بلکه همچنانکه در هر سرزمینی کالاهائی و صنایعی یافته می‌شود که در سرزمین دیگر نیست، در هر ملتی هم مردمان هوشیار - و هوشمندی پیدا می‌شوند. و این علوم نتیجه عقل و اندیشه و آزمایش و هوش است، پس همه ملتها کمابیش از نور دانش بهره‌مند بوده‌اند، - همچنانکه با وجود اینکه تازیان در تاریکی جهل فرو رفته از نعمت تمدن بی بهره بودند، باز در گوشه و کنار حجاز دانشمندانی یافته می‌شدند مانند ورقه بن نوفل و قس بن ساعده ایادی و حارث بن کلدۀ که پزشکی را در ایران آموخته بود، و پسرش نصر بن حارث که گرچه پسر خاله پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود - ولی چون از بنی ثقیف بود - و آنان با بنو امیه هم پیمان بودند، با حضرت دشمنی می‌ورزید.

و همچنانکه بازرگانان هر کشوری کالاهای کشورهای دیگر را بکشور خویش می‌آوردند ملت‌هایی که براه پیش رفت و تمدن افتاده‌اند نیز علوم را از زبانهای دیگر بزبان خویش نقل می‌کنند، ولی کالای دانش در ملت‌های پیش‌رفته کاملتر و پسندیده‌تر و فراوانتر است، - از اینرو از زبان آنان بیشتر ترجمه می‌شود، چنانکه گویند:

در روزگار ضحاک دانش در ایران رائج شده بود اسکندر که تمدن ایران پیش از اسلام
بر این کشور دست یافت کتابهای دین مجوس و آثار علمی
را که در بناها و سنگها و چوبها نوشته بودند از میان برد، و آنچه پارسیان درد و اوین - و

گنجینه‌ها در شهر استخر گرد آورده بودند از پارسی برومی و قبطی ترجمه کرده اصل پارسی آنها را نابود ساخت، - و کتابها - ودانشمندانرا بمصر فرستاد. تعدادی کتاب که در روزگار زردشت و جاماسب نگاشته بودند در ناحیه هندوچین از دستبرد حوادث برکنار ماند، - که چون اردشیر پاپکان (متوفی ۲۴۱-م) کشور را بسامان آورد بهندوچین - و روم فرستاده باقیمانده کتابها را فراهم آورد، و آنچه اسکندر برده بود استنساخ کرد، پس از وی ظاهر آ پسرش شاپور اول (متوفی ۲۷۲م) گندی شاپور را تأسیس کرد، وی بیشتر کتابهای یونانی - وهندی را که در پزشکی و نجوم - وفلسفه بود بپهلوی ترجمه کرد^۱ و قیادورس صاحب کنش تیاورس که بعداً عبری ترجمه شد در زمان شاپور می زیسته است^۲. در روزگار انوشیروان (۵۳۱-۵۷۸م) دامنه دانش ودانش پژوهی گسترده تر شد، چه وی در جوانی دانش وفلسفه آموخته - وباسخنان افلاطون و ارسطو چنان آشنا شده بود که یونانیانی که با وی می نشستند چنین می پنداشتند که او از شاگردان افلاطون است، در زمان وی بیشتر آثار افلاطون و ارسطو از یونانی و پاره کتابها از زبان سانسگریت بپارسی ترجمه و زیج شهریار تألیف شد، کتاب الوجوه والحدود تألیف تنکلوشاالبابی در زمان ضحاک تألیف شده که بعدها از پارسی بتازی نقل شد، و در قرن ششم امام فخر رازی منتخب آنرا نگاشت^۳ کلیله و دمنه تألیف - یا از هندی ترجمه شد؛ چه برخی گویند تألیف ایرانیان است، وبعضی گویند از هندی بپارسی ترجمه شده، وهمچنین سندبادنامه

۱- ایران شهر چاپ یونسکو تهران ۱۳۴۲ ج ۱ ص ۲۴۵-۳۴۹ - انتقال علوم یونانی

چاپ دانشگاه تهران از محل هدیه آقای دکتر مهدوی ۱۳۴۲ ص ۲۹

۲- الفهرست چاپ مصر، ص ۳۴۲۲ - اخبار الحکماء قفطی چاپ لیپزیک ۱۹۰۳

ص ۱۰۴ - ۲۹۱ - ۲۹۳

۳- آداب اللغة العربیة - تألیف جرجی زیدان، چاپ دوم مصر ۱۹۲۴ ج ۲ ص ۲۹

که اینهم بمانند کلیله و دمنه اختلافیست ، بعضی گویند تألیف بزرگمهرست^۱ پس از فتح ایران، ابن مقفع (متوفی ۱۴۳ هـ) کلیله و دمنه و خداینامه و پاره^۲ کتابهای پزشکی و منطق را از پارسی بتازی ترجمه کرد، و زیج شهریار را علی بن زیاد. در ایران باستان یک دانشگاه در ریشهر- و دانشگاه و کتابخانه بزرگی هم در شیز (یاسینیز- یاشینیز)- در کنار خلیج فارس- و در استان ارجان بوده، ولی مهمترین دانشگاه در گندیشاپور بوده است که دارای دانشکده^۳ پزشکی- و بیمارستان و دانشکده‌ای برای نجوم- و رصدخانه‌ای بوده که ستارگان را رصد می کردند، و تا چند قرن پس از فتح ایران نیز کاری کرد، و برخی اصطلاحهای فارسی مانند هزارات- و کسورات (- ممالک) از آن زمان در کتابهای نجومی باقی مانده است، و نیز در متون کتابهای علمی- و اخلاقی- و نجومی ما از بزرگمهر سخنان بسیار آمده است.

گفتار ابن خلدون درباره^۴ ابن خلدون در فصل نوزدهم مقدمه^۵ تاریخ خود
 گوید : در ادوار تاریخی که ما آگهی داریم بیش از هر
 ملت^۶ی فارس و روم بدانها توجه داشتند، و باز امر دانش
 نزد آنان رائج بود، زیرا کشورشان آباد- و پیش از اسلام دولت- و سلطنت از
 آن آنها بود، و شهرها- و گوشه کنار کشور از این علوم مالا مال بود، اما فارس
 علوم عقلی پیش آنان شأنی بزرگ و دامنه‌ای گسترده داشت، چه کشوری پیوسته
 و دولتی گران سنگ داشتند، و گویند علوم عقلی از فارس بیونان رفت. آنگاه که
 اسکندر، دارا را کشت، و بر کتابهای آنها دست یافت، ولی مسلمانان چون شهرهای

۴- حواشی سرحوم قزوینی بر چهارمقاله چاپ لیدن ۱۳۲۷ ص ۱۷۵ - ۱۷۶ و الفهرست

چاپ اروپا، ص ۳۰۴ - ۳۰۵

۲- انتقال علوم یونانی به اسلام ص ۱۰-۱۳

فارس را گشودند از کتابها - و صحیفه‌های دانش آنان آن قدر بدست آوردند که بشمارش درنیاید، پس سعد وقاص بعمر بن خطاب درباره آنها نامه نوشت، و در باره کتابها و اینکه آنها را برای مسلمانان نگهدارد اجازه خواست عمر پاسخ داد که آنها را در آب افکنید، چه اگر این کتابها هدایت کننده باشند خداوند ما را برهبری کننده‌تر از آنها رهنمونی کرده، و اگر گمراه کننده باشند کتاب خدا ما را از آنها بی‌نیاز کرده است. پس کتابها را یاد در آب ریختند یاد رآتش. و علوم پارسیان با آن کتابها از دست رفت، و چیزی از آنها بدست ما نرسید. نگارنده گوید: این پاسخ عمر عیناً همانست که عمرو عاص هم پس از فتح اسکندریه در باره کتابخانه‌های آن از عمر دریافت و اجرا کرد، و شاید مصلحت هم همین بود که آثار تمدن پیشین را نابود کنند تا بتوانند مسلمانان را به پی‌ریزی تمدن جدید اسلامی و نشر تألیف بزبان تازی وادارند، و گرنه در آن زمان تازیان آماده بهر مندی از این کتابها نبودند، و این کتابها که نشانه تمدنی بس عظیم بود مردم را از بنیانگذاری تمدن اسلامی باز می‌داشت: و مانع پیشرفت اسلام و گسترش زبان تازی می‌بود.

و باز در فصل چهل و سوم گوید: در اینکه بیشتر دانشمندان اسلام عجم بودند و در عرب دانشمندی نبود - نه در علوم شرعی - و نه در دانشهای عقلی جز در موارد نادری و نیز گوید: محدثان بیشترشان و علمای اصول فقه همگی عجم‌اند، و همچنین است علم کلام، و بیشتر مفسران. و بپا نخاست برای حفظ و تدوین دانش مگر عجمان، و آشکار شد درستی گفتار پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود اگر دانش بکناره‌های آسمان بیاویزد گروهی از مردم فارس آنرا بدست آورند، و سبب اینکه دانشمندان همگی یا بیشترشان عجم‌اند همانست که ما پیدا کردیم. و اما دانشهای عقلی در اسلام پدید نیامد مگر پس از آنکه دانشمندان و مؤلفان آن شناخته شدند، و همه دانشها بمانند صنعتی استوار شد، و ویژه ایرانیان گردید انتهی.

در تاریخ می‌خوانیم که خالد بن یزید (متوفی ۸۵) نخستین کسی است که بوسیلهٔ یکنفر راهب کتاب صنعت و نجوم از یونانی - و قبطی بتازی ترجمه کرد ؛ و در عصر اموی (۴۱ - ۱۳۲) یک کتاب پزشکی - و نامه‌های ارسطو با اسکندر نیز ترجمه شده ، ولی از اینها چیزی بدست نیست .

در عصر اموی
بنقل کتابها
توجه نشده‌است

پس آنچه مسلم است اینست که از اوائل قرن دوم هجری که کم کم دانشمندان ایرانی نخست از گندیشاپور - و سپس از شهرهای دیگر ایران بویژه از مرو بدارالخلافة رو آوردند ، ترجمهٔ کتابها از یونانی - و قبطی - و سریانی - و فارسی - بعربی آغاز شد .

توضیح اینکه :

تاسپری شدن دولت اموی حکومت اشتغال بدانشهای عقلی را روا نمی‌دانست ، ازینرو گروهی که شایستگی دانش پژوهی داشتند تنها بپیدا کردن و پیش بردن علوم اسلامی - و ادبی سرگرم شده بودند .

بافتادن خلافت بدست بنی عباس مانع پژوهش علوم عقلی برداشته شد ، - و دولت بزرگ اسلام که پس از اندک روزگاری نسبتاً آرامشی پدید آورد - دریافت که موسم آنست که فرهنگ - و تمدن نوین اسلام در جهت دانشهای عقلی صرف هم پی ریزی شود ، ولی پیشینهٔ فرهنگی تازی ارزشی نداشت ، - تازیان از سابقهٔ فرهنگی شایسته تهی دست بودند ، سلطنت کشور پهناوری بدست آورده بودند ، بیشتر بدنبال مقامهای دولتی می‌رفتند ، - بادانش چندان سروکاری نداشتند .

در عصر عباسی
جنبش بسوی علوم
عقلی آغاز شد

دولت شاهنشاهی ایران که پشتیبان دانش - و دانشگاهها بود بدست تازیان واژگون شده ، در ایران پناهگاه استواری نمانده بود - که دانش و فرهنگ را نگهدارد ، - و دانشمندان اریاری کند -

دانشمندان ایرانی
بیغداد کوچ کردند

که پراکنده نشوند، کم کم پزشکان - مهندسان - و فیلسوفان ایرانی متفرق شدند، - و بیشترشان بیغداد که بگندی‌شاپور (یعنی مهمترین کانون علمی) نزدیک بود کوچ کردند. - بویژه که خاندان برمکیان عباسیانرا در رسیدن پایگاه خلافت کمک کرده - در دربار خلفای عباسی اعتبار و نفوذی بسزا داشتند.

سلسله جنیان نهضت علمی برمکیان بودند
 خالد (متوفی ۱۹۰ بدر خاندان برمکیان) وزیر دارائی سفاح (۱۳۲-۱۳۶) بود، چون نوبت خلافت بمنصور (۱۳۶-۱۵۸) رسید اورا والی بین‌النهرین کرد، هارون (۱۷۰-۱۹۳) -

که بخلافت نشست پرورش یافته یحیی (متوفی ۱۹۰) پسر خالد بود، پس یحیی - و پس از او پسرش جعفر (متوفی ۱۸۷) را بوزارت دربار خویش منصوب کرد. برمکیان در مرو که بودند - آنجادامنه دانش گسترده بود، و ازینرو برخی از نخستین مترجمان کتابهای نجومی از مرو برخاستند، آقای آلیری گوید: خراسان راهی بوده است که از آن علوم ستاره شناسی و ریاضیات بیغداد می رسیده^۱، و خانواده برمکی مردمی هوشیار - مردم دار - دانشمند - و دانش پرور بودند، بفرهنگ - و فرهنگی دلبستگی فراوان داشتند: ازینرو کوشیدند - تا دستگاه خلافت را باجنبش علمی آشنا و علاقمند کرده - خلفارا بر آن داشتند که در راه نقل کتابها بزبان تازی اقدام جدی کنند، سرانجام زمینه کار - و کوشی فراهم آمده بود - که بدانستن زبان - و آگاهی از علوم عقلی بستگی داشت، و دراین کار دانشمندان ایرانی بی رقیب بودند، و یکی پس از دیگری بیغداد رو آوردند - و باندک زمانی بجای گندی‌شاپور بیغداد میدان پژوهش - و مسابقه علمی شد. از نخستین کسانی که بدار - الخلافه آمدند.

یکی یوحنا بن ماسویه (متوفی ۲۴۳) است که ابن الندیم^۲ ۱۹ جلد از

۱- انتقال علوم یونانی باسلام؛ ص ۶۳۵-۲۴۳. ۲- الفهرست چاپ بصر ۴۱۱-۴۱۲.

تألیفات اورا فہرست کردہ - وابن ابی اصیبعہ^۱ ۴۴ جلد، بقول ماکس مایر ہوف وی در اول قرن سوّم بیغداد آمد^۲ .

دیگری (رئیس دانشگاه گندیشاپور) جرجیس بن بختیشوع (متوفی ۱۵۲) پدر خاندان بختیشوع، ومؤلف کنّاش بزرگی کہ حنین بن اسحق آنرا (از سریانی) بعربی ترجمہ کرد^۳، خاندان بختیشوع تا مدت سه قرن نزد خلفا گرامی بودند، و او برای معالجه منصور (۱۳۶-۱۵۸) بیغداد آمدہ - و ہم آنجاماندار - و پز شک دربار شد .

و دیگر نوبخت (متوفی^۱ ۱۶۱) پدر خاندان نوبختی^۴ کہ بدار الخلافہ آمدہ مسلمان شد .

و دیگر ماشاء اللہ اثر دی یهودی مروی (متوفی ۲۰۵ یا ۲۰۰) را کہ کتابہائی در نجوم - و ریاضیات نگاشته بود، - ویش از بیست تألیف اورا ابن ندیم فہرست کردہ^۵ بیغداد دعوت کردند .

و دیگر سهل بن ربّن طبری نخستین مترجم اصول اقلیدس (حدود ۱۸۳) ومؤلف کتاب فردوس الحکمہ و استاد رازی^۶ .

۱- عیون الانباء طبع بیروت ص ۱۲۳-۱۳۷، و نیز نگاہ کنید باخبار الحکماء قفطی چاپ اروپا ص ۳۸۰-۳۹۱ .

۲- التراث اليونانی ص ۵۶-۵۷ .

۳- اخبار الحکماء قفطی چاپ اروپا ص ۱۵۸-۱۶۰- عیون الانباء ج ۲ ص ۳۷-۴۱ .

۴- برای اطلاع کاسل از زندگانی نوبخت و خاندان او رجوع کنید بکتاب خاندان نوبختی تألیف عباس اقبال استاد دانشگاه چاپ طهران ۱۳۱۱ .

۵- الفہرست چاپ مصر ص ۳۸۲ .

۶- مقدمہ فردوس الحکمہ چاپ برلن ۱۹۲۸ - والتراث اليونانی ترجمہ عبدالرحمن

بدوی چاپ مصر ۱۹۴۰ ص ۵۶- انتقال علوم یونانی ص ۲۳۴-۲۳۶-۲۴۸- و فہرست ابن الندیم چاپ مصر ص ۳۸۲-۴۱۲ .

و ابن مقفع (مقتول در ۱۳۹) که برخی کتب ارسطو - و کلیله و دمنه را ترجمه کرد، و آثار گرانبهایی از خود بیادگار گذاشت .
 دیگر بطریق است که در زمان منصور کتابهای زیادی از تألیفات بقراط - و جالینوس بتازی ترجمه کرد، و همچنین کتاب بطلمیوس را^۲.
 دیگر سلام الأبرش است که سماع طبیعی را در روزگار برمکیان بتازی نقل کرد^۳.

چنانکه پیش ازین گفتیم در رصدخانه‌های ایران رصدهائی بدست ایرانیان انجام می‌شده، پس برای اینکه بیابند که این رصدها چگونه انجام - و ثبت می‌شده - سند هند را که نخستین کتاب نجوم است ابراهیم فزاری^۴ از دوستان منصور - و یعقوب بن طارق صاحب تألیفات در نجوم ظاهراً از زبان پهلوی بتازی ترجمه کردند، - چه این کتاب پیش ازین در گندیشاپور بکار می‌بود. بعدها خوارزمی^۵ که آقای الپیری^۶ درباره او گوید: «بی شک نخستین ریاضی دانان اسلامی همچون خوارزمی چیزهائی می‌دانستند که یونانیان قدیم از آنها آگاه نبودند» این کتاب را پایه جدولهای نجومی خویش قرارداد، و سپس برای دریافتن مطالب سند هند پیش از سال (۱۸۷) با اشاره

نقل کتابهای ریاضی بتازی

- ۱ - برای ترجمه حیات ابن مقفع نگاه کنید بترجمه عربی مقاله پول کروس بقلم عبدالرحمن بدوی در کتاب التراث اليونانی ص ۱۰۱ تا ۱۲۰. و مقدمه الادب الوجیز چاپ مصر ۱۳۴۱، و کتاب جداگانه دیگری تألیف آقای غفرانی چاپ مصر ۱۳۴۲.
- ۲ - عیون الانباء چاپ بیروت ص ۱۷۴، - الفهرست چاپ مصر ص ۳۸۱.
- ۳ - الفهرست چاپ مصر ص ۳۴۱.
- ۴ - ابن الندیم پنج کتاب از تألیف فزاری یاد کرده است - الفهرست ص ۳۸۱.
- ۵ - ابن ندیم ه کتاب از تألیف خوارزمی را ذکر کرده است - الفهرست ص ۳۸۳.
- ۶ - انتقال علم یونانی ص ۲۴۰.

جعفر برمکی کتاب مجسطی بطلمیوس - و اصول اقلیدس را سهل بن ربیع الطبری ترجمه کرد که بعدها حجاج بن مطر مجسطی را در زمان هارون یکبار - و در زمان مأمون بار دیگر اصلاح کرد ، و قسطنین لوقا اصول اقلیدس را^۱ .

دانشمندان ایرانی - بویژه نسطوریان گندیشاپور در راه پیش بردن جنبش علمی صمیمانه یار - و همدست بزمکیان بودند؛ و هارون بدسرشت گرچه در اثر سخن چینی بدخواهان ، امام هفتم ما حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را زندانی کرده - و در زندان (بسال ۱۸۳) بردست علی بن شاهک ملعون شهید کرد ، و برمکیانرا که سلسله جنبان نهضت علمی بودند از میان برد ، ولی او بدانمندان ایرانی مهرمی ورزید، و در دانش پروری بر پیشینیان خود پیشی گرفت ، - و بدستیاری یحیی برمکی بکسانی که کتاب ترجمه می کردند بسیار کمک می کرد ، و بروم فرستاد که نسخه های یونانی خریداری کرده بیغداد آوردند .

در زمان هارون منطوق - و سپس فلسفه ارسطو بزبان تازی نقل شد .

مأمون علیه ما علیه در سال ۲۰۴ بیغداد آمد ، - و او در مرو پرورش یافته ، مادر - و همسرش هم ایرانی بودند ، مردی هوشیار - فاضل - و بخشنده بود .

جنبش علمی
در زمان مأمون
گسترش یافت

بگفته ابن الندیم شبلی مأمون ارسطو را بخواب دیده از او چیزهایی پرسید - و پاسخ شنید ؛ این خواب او را شیفته آثار ارسطو - و یونانیان کرد ، - از اینرو پادشاه روم نامه نوشته از او اجازه خواست - که پاره ای از تألیفهای فیلسوفان پیشین یونان را بدار الخلافه برد ، پادشاه گرچه نخست این خواهش را ناخوش داشت ، ولی چون با خلیفه مسلمانان لاف دوستی می زد سرانجام اجازه داد ، مأمون بی درنگ گروهی از جمله حجاج بن مطر - یحیی بن بطریق - یوحنا بن

۱ - الفهرست ص ۳۷۱ - ۳۷۴ ، - انتقال علم یونانی باسلام ص ۲۳۸ - ۲۳۹ .

ماسویه را روانه روم کرد، این گروه که از پیش با اندیشه‌های فلاسفه - و با تمدن یونان آشنا بودند، - بهترین - و سودمندترین کتابهای دانشمندان یونانی را برگزیده با خود بیغداد ارمغان آوردند، و نیز در همین هنگام حنین - و کسی دیگر بهزینه^۱ بنی موسی بکشور روم رفته کتابهای نفیس بسیار در رشته‌های گوناگون علوم بهمراه خود آوردند.

در آن روزگار جستجو - پیدا کردن - و ترجمه کتابهای علوم ثروتمندان با بذل
عقلی ویژه دربار خلافت نبود، - بلکه جنبش علمی اوج
مال در جنبش
گرفته بود، ثروتمندان دانش دوست دیگر هم باین کار دل
بسته برهم پیشی می‌گرفتند، و از هرگونه بذل مال دریغ نداشتند؛
علمی سهیم و بنام
در عیون الأنباء باب ناقلین کتب^۱ هجده نفر را شناسانده است
نیک جاویدان شدند
که اینان در راه نقل کتابهای یونانی بتازی مال فراوان بذل کردند.

از آنجمله است محمد بن عبد الملک الزیّات که او ماهی دو هزار دینار
(برابر با یک هزار و پانصد مثقال معمولی طلای ناب) می‌داد که بنام او کتاب
ترجمه می‌کردند.

و از آنجمله است هشت نفر از مشهورترین پزشکان دانشمند مانند یوحنا بن
ماسویه - و فرزندان بختیشوع - و حبیش و جز اینها.

و از آنجمله است بنو موسی^۱ که بگفته ابن ندیم^۲ - و ابن ابی اصیبعه^۳ ماهی
پانصد دینار^۴ بثابت - و حنین - و حبیش می‌دادند.

۱ - ج ۲ - ص ۱۷۵ - ۱۷۷.

۲ - چاپ مصر ص ۳۴۰.

۳ - چاپ بیروت ص ۱۴۳.

۴ - در کتاب انتقال علوم یونانی باسلام ص ۲۵۸ نوشته است (حدود ۵۰۰ ریال) و ندانستم

چرا، زیرا مقصود از دینار یقیناً دینار شرعی است که هجده نخود و برابر با سه ربع مثقال معمولی است، - زیرا مثقال معمولی ۲۴ نخود است.

از اینجا دانسته می‌شود - که اگر دانشمندان پیشین ما تا توانسته‌اند در راه پیش بردن دانش کوشیده‌اند ، نیاکان ثروتمند ما هم از بذل مال فراوان درین راه دریغ نداشته‌اند - تا نام نیک هر دو گروه زینت بخش صفحات تاریخ - و مایه سربلندی ما شده‌است .

مأمون در سال ۲۱۵ در بغداد برای ترجمه مدرسه‌ای گشود
علوم عقلی ویژه
 بنام بیت الحکمة بریاست یوحنا بن ماسویه که مترجمان آن
ایرانیان بود
 همه ایرانی بودند .

در این تاریخ دیگر دانش و تمدن خود بخود پیش می‌رفت ، در تمدن نیاز پزشکی - و مهندس - و علوم عقلی طبیعی است ، ولی تازیان از این دانشها بهره‌ای نداشتند ، این علوم ویژه ایرانیان بود که از دوران تمدن کهنسال پیشین خود بارمغان آورده بودند . ازینروست که اگر کتاب یونانی می‌خواستند باید ایرانیان که بزبان و دانش یونانی آشنائی دارند بدست آرند ، و اگر کتابها می‌باید ترجمه شود - ترجمه کار ایرانیان است ، و اگر منصور در ۱۴۵ می‌خواست سنگ دار الخلافه نو خود بغداد را کار گذارد ، ناچار بود این کار را براهنمائی - و بانقشه نویخت - و ماشاءالله اثری مروی انجام دهد . و اگر دربار عباسی پزشکی نیاز مند بود خاندان بختیشوع - و نسطوریان پزشکی دربار بودند ؛ و اگر مأمون - در ۲۱۴ هوس کرد که رصد ببندد باز این کار بدست خالد بن عبدالملک مرو الرودی - و سند بن علی - و چند ایرانی دیگر آغاز شد - گرچه کار بپایان نارسیده مأمون فوت کرد .

ماکس مایر هوف گویدا : « قرن سوم حقا عصر مترجمان بود ، این گروه همگی از مسیحیان بودند - که بسریانی سخن می‌گفتند ، - و برخی دریونانی - و پارسی چیره دست بودند » .

بگفته آقای الیری: « با این انقلاب که نخستین سرجنان آن برمکیان بودند نفوذ ایرانیان در دستگاه خلفا افزون شد، و دولت تازی - و دین اسلام - و ادبیات عربی رنگ ایرانی پیدا کرد^۱ ». و باز در همان کتاب گوید: « مأمون هواخواه ایران - و ضدّ عرب بود^۲ » و نیز ایرانیان غالباً بر آیین خود باقی مانده بودند، و مأمون مردی خردمند بود - آنانرا حرمت می داشت، ازینرو برخی ظریفان بجای (امیرالمؤمنین) اورا (امیرالکافرین) خواندند. ولی حق اینست که مردم نیاز بوجود ایرانیان دانشمندان را دریافته بودند - باور نداشتند که یکفر تازی هم می تواند ازینگونه دانشهای عقلی بهره مند شود. و نیز در همان کتاب^۳ گوید: « نفوذ ایرانیان در دربار عباسیان اعراب را بدست فراموشی سپرد^۴ » و گواه این سخن او اینکه جاحظ در کتاب البخلاء^۵ گوید:

اسد بن جانی پزشکی دانشمند - و کارش کساد بود، از او سبب پرسیدند - وی پاسخ داد که: اولاً من مسلمانم، و مردم می گویند مسلمان نمی تواند پزشک بشود. دوم: می باید نام صلیب یا یوحنا - کنیه ام ابو عیسی - یا ابوزکریا باشد، - ولی نامم اسد - و کنیه ام ابو الحارث است. سوم: می باید بالا پوشم ابریشم سیاه - و زبانم زبان مردم گندیشاپور می بود، ولی بالا پوشم پنبه سفید - و زبانم عربی است. سپس جاحظ گوید:

پزشک تازی بی پرده می گوید که خریدار ندارد، - مگر آنگاه که مسیحی -

و دارای نام - و لهجه سریانی باشد - و ردای ابریشم که بر مسلمان پوشیدنش حرام است بپوشد - و در مدرسه سریانی پاریس درس گوید.

۱ - انتقال علوم یونانی باسلام ص ۱۸۹.

۲ - کتاب انتقال علوم یونانی باسلام ص ۲۵۲ - ۳ - ص ۲۴۱.

۴ - چاپ مصر ۱۳۲۳ - ص ۸۵ - التراث الیونانی ص ۵۷.

در دربار خلافت کار ترجمه که بروزگار مأمون بتندی پیش می‌رفت پس از مرگ او سست شده - تا بدانجا رسید که بیت الحکمه - که او بنیان نهاده بود - دچار تعطیل شد؛ تا آنگاه که متوکل (۲۳۲ - ۲۴۷) بخلافت نشست، متوکل

کار ترجمه
در عصر متوکل
از نو براه افتاد

گرچه برخلاف مأمون ازدانش بهره‌ای نداشت، و مردی ستمگر - و بدخو بود، ولی بدانش دلبستگی داشت، - ازینرو دوباره دارالحکمه را براه انداخت، و حنین را بریاست آن برگزید، و در راه ترجمه کتاب بزبان تازی بخششها روا داشت، و چون دَوْران کارآموزی سپری شده - و مترجمان آزموده شده بودند، بهترین - و استوارترین ترجمه‌ها در زمان او صورت گرفت^۱.

همه کسانی که از یونانی - و سریانی عبری ترجمه می‌کردند در ثبث ابن ندیم^۲ ۴۵ نفرند، و چون از ۳۷ نفری که ابن ابی اصیبعه^۳ در باب ناقلین صورت داده نامهای نه نفرشان در

کسانی که بتازی
ترجمه می‌کردند

فهرست ابن ندیم نیست، پس مجموع مترجمان پنجاه و چهار نفر می‌شوند. و چون ابن ندیم بجز خاندان نوبختی پانزده نفر هم مترجمانی را نام برده که کتاب پارسی بتازی نقل می‌کرده‌اند، پس از ثبث این دونفر نام ۶۹ نفر مترجم بدست می‌آید - در صورتی که ابن ندیم - و ابن ابی اصیبعه هر دو گروهی از مترجمان نامی - و مهم مانند فارابی - کندی - و ثابت بن قره را بشمار نیاورده‌اند؛ زیرا یا در گزارش زندگی آنها کتابهایی را که ترجمه کرده‌اند نام برده‌اند، و یا ضمن فهرست کتابهایی که ترجمه شده است، چه اگر آنها را هم بشمار می‌آوردند - شماره مترجمان بنزدیک یکصد نفر می‌رسید. ولی:

۱ - انتقال علوم یونانی باسلام ص ۲۶۳، - التراث الیونانی ص ۵۸.

۲ - الفهرست چاپ مصر ص ۳۴۰-۳۴۲.

۳ - عیون الانباء چاپ بیروت ج ۲ ص ۱۷۱-۱۷۵.

این مترجمان همه خوب ترجمه نکرده‌اند ، برخی مانند فثیون ترجمه‌ها و مترجمان
 که در یکی از دو زبان چیره دست نبودند - ترجمه آنها
 یکسان نیستند
 سست - و کم ارزش است ، و بعضی مانند یوحنا بن البطریق -

و ابن ناعمه گرچه در هر دو زبان تسلط داشته‌اند - ولی در رشته‌ای که کتاب
 ترجمه کرده‌اند ماهر نبوده‌اند ، ازینرو واژه واژه از یونانی بتازی برگردانده‌اند ،
 و این روش ناپسند است ، چه بسیاری از لغات یونانی - که در عربی مرادفی نداشته
 بحال خود گذارده‌اند : ولی حنین - و پسرش اسحق - و خواهرزاده او حبیش -
 و فارابی - و ثابت بن قره - و قسطن بن لوقا معنی جمله بجمله مطابق در عربی
 برمی‌گرداندند ، چه الفاظ باهم مطابق باشد و چه مطابق نباشد ، این ترجمه‌هاست
 که بسیار درست - و روان - و بی‌نیاز از اصلاح است^۱ .

قرن سوّم در واقع قرن ترجمه بوده ، و می‌بینیم این همه کتابهای علمی -
 که مسلمانان در یک قرن و اندی از زبانهای یونانی - و پارسی - و سریانی - و هندی
 بتازی ترجمه کردند ، رومیها یک چهارم آنها نتوانستند در قرنهای طولانی
 ترجمه کنند .

آمار درست کتابهایی - که تا پایان این قرن ترجمه شده نیازمند
 بداشتن وقت ، و افزارکاری بود که اکنون هیچیک برای
 نگارنده فراهم نیست ، ازینرو بگفته جرجی زیدان در آداب
 چه کتابهایی
 ترجمه شد

اللغه بسنده کردم ، و گفتار او درین باب چنین است :

« کتابهایی که در آن روزگار بتازی نقل شده بیشتر یونانی بوده ، و شماره
 آنها از چند صد مجلد درمی‌گذرد - که از آنجمله است ۸ کتاب در فلسفه - و ادب از
 افلاطون ، و ۱۹ کتاب در فلسفه از ارسطو ، و در پزشکی ده کتاب از بقراط و ۴۸

کتاب از جالینوس ، و بیست و چند کتاب در ریاضی و نجوم از اقلیدس ، ارشمیدس ، آبلونیوس ، مانالوس ، بطلمیوس ، ابرخس ، و دیوفنطس ، و جز اینها^۱ .

اما کتابهایی که از زبانهای دیگر نقل شده از آنجمله بیست کتاب از فارسی در تاریخ و ادب نقل شد ، و سی کتاب از سانسگریت که بیشتر ریاضی - پزشکی - و نجوم - و ادب است ، و بیست کتاب از سریانی - یا نبطی که بیشتر در سحر - و طلسم است ، و تعدادی هم کتاب از لاتینی - و عبری نقل شده است .^۲ . انتهی

ترجمه کتابهای پارسی

پس ازین سخنی گوید که حاصلش اینست : که گرچه بیشتر کتابها از یونانی - و فارسی - و هندی نقل شد ، ولی مسلمانان بهمین بسنده نکردند ، بلکه از هر ملتی سودمندترین - و بهترین دانشهای او را دریافتند ، - از یونان فلسفه - پزشکی - هندسه - و موسیقی را گرفتند ، و از پارسیان نجوم - حکم - تاریخ - و آداب - و موسیقی را ، و از هند پزشکی هندی - معجونها - حساب - نجوم - موسیقی - و داستانها را ، و از نبطیها - و کلدانیها کشاورزی - نجوم - سحر و طلسمات را ، و از مصریها شیمی - و تشریح را ؛ پس گویا مسلمین وارثان دانش این ملتها بودند ، که آن میراثها را بهم آمیختند - و اندیشهها - و آزمایشهای خویش را بر آن افزودند تا علوم دخیله اسلامی را بوجود آوردند .

چگونگی فراهم آمدن علوم عقلی نزد مسلمین

و پوشیده نیست - که این کتابها - بویژه کتابهایی که از پارسی نقل شده همان تأثیر را در آداب اجتماعی - و آراء عمومی مسلمانان داشته - که فرنگیها در جنبش نوین ما دارند ، بخصوص که پارسیان همه جا در دستگاه دولتی کارهای مهم^۳ داشتند -

تأثیر کتابهایی که از
پارسی ترجمه شده
بود در تمدن اسلامی

و بسیاری از آداب پارسیان ساسانی، آداب - و اندیشه‌های مسلمانان را دگرگون کرد :

و با وجود اینکه بیشتر کتابهایی که نقل - یا تألیف شده بود، در اثر حوادث گوناگون تا کنون از میان رفته است، ولی باز همین تمدن نوین اروپائی بر روی همان کتابها - و اندیشه‌های پیشینیان استوار شد، - چه هر ملت خرد مندی - که براه دانش - و

تکیه گاه تمدن
اروپائی تمدن
اسلامی است

تمدن گام نهاد ناچارست - که از اندیشه مردم - متمدن - پیشین خود کمک بگیرد. ازینرو مهمترین کار اروپائیان در قرون وسطی این بود که سیصد کتاب از عربی بلاتینی ترجمه کردند، از جمله ۹۰ کتاب در طبیعیات - و فلسفه، و ۷۰ کتاب در ریاضیات - و نجوم، ۹۰ کتاب در پزشکی، و ۴۰ در ستاره شناسی - و شیمی^۱.

در ترجمه کتابهای علمی تسلط مترجم بر دوزبان بسنده نیست، بلکه می باید او خود در آن رشته دانش - که کتاب ترجمه می کند - استاد باشد - تا آنچه ترجمه می کند نخست دریابد آنگاه بزبان دیگر نقل کند.

در ترجمه کتابهای
علمی دانستن زبان
کافی نیست

مهمتر از مترجم شارح - و مفسر است، چه او می باید بر کنه اندیشه مؤلف وارد - و از اصطلاحات فن بخوبی آگاه باشد - تا هم گفتار مؤلف را دریابد - و بایبانی روشنتر تفسیر کند، -

چه کسی می تواند
شارح باشد

و هم با شباهتهای او برخورد - و آنها را یا تأویل کند - و یا اگر تأویل پذیر نبود - با دلیلهائی روشن پیدا کند. و گرنه سخن صاحب کتاب بما لایرضی صاحبه تفسیر خواهد شد.

مانند جیائی که گرچه از بزرگان متکلمین است - ولی در کتاب التصفح

که بر ارسطو رد کرده گویند سخن ارسطورا دریافته بوده است.

۱- آداب اللغة چاپ مصر ۱۹۱۲ ج ۲ ص ۳۴-۳۵، ج ۴ ص ۱۵۸-۱۵۹،

والهلال ۲۵۹ سنة ۱۹، ۴۰۵ - سنة: ۱۶.

و مانند شیخ احمد احسائی متوفی بسال ۱۲۴۳ که گرچه مردی دانشمند بوده - لیکن از اصطلاحات فلسفه - و عرفان آگهی نداشته، و بر عرشیه ملاحظه را شرحی بزرگ نگاشته - که بیشتر آن جرح است، چه درین شرح (که در ۱۲۷۱ در تهران چاپ شده) او بر ملاحظه خورده گرفته، با اینکه برگفتار مؤلف وارد نبوده است، ازینرو کسانی که پس از احسائی کتابرا شرح کرده‌اند مانند ملا اسماعیل واحد العین (متوفی بسال ۱۲۷۷) (که شرح او نیمی در آخر عرشیه و نیمی در آخر اسرار الآیات ملاحظه را چاپ شده) و زین العابدین بن محمد جواد النوری (که شرح او چاپ نشده) همه ایرادهای احسائی را رد کرده - و گفته‌اند مطالب را دریافته - و شرح او نامربوط است^۱.

اینگونه مفسران داستان‌شان همانند داستان مرید بی خبر از اصطلاحات اهل الله است که چون این بیت از شیخ طریقت خویش شنید:

چشم اگر اینست و ابرو این و ناز و غمزه این
الوداع ای زهدو تقوی الوداع ای عقل و دین

داستان مریدی که
شعر شیخ را
نفهمیده بود

ناگهان تیره شده گفت شیخ بسیار بزرگ است، - چرا شعری گوید که جز معنی مجازی را نشاید؟! شیخ که این سخن او را شنیده بود چون مرید بخدمتش رسید مطلع شعر را خواند - و گفت: چشم عین است، و می شاید که بعین ذات اشاره باشد، و ابرو حاجب است، پس رواست که اشارت باشد بصفات که حاجب ذات‌اند، مرید نادان باشباه خود برخوردی بی درنگ دست مولانا را بوسید، و از گمان بد خویش پوزش خواست.

مترجمان توانای نامور قرن سوّم - تا اوائل قرن چهارم

ترجمه‌های پیشین را یا کنارگذازده از نو ترجمه کردند ، و یا آن ترجمه را اصلاح کردند .

مترجمان و مفسران
صدر اسلام

بیشتر این مترجمان مانند خاندان حنین - و خاندان بختیشوع - خاندان ثابت بن قرّه - و خاندان نوبختی ، و متیٰ بن یونس - یحییٰ بن عدیّ - قسطا بن لوقا - کندی - فارابی - بلادری .

و همچنین کسانی - که جوامع - و مختصراتی از آن کتابها نگاشتند ، مانند ابن مقفّع^۱ - بهریز - کندی - احمد بن الطیب السرخسی - ابن البریق .

یا آنها را تفسیر کردند مانند : فارابی - متیٰ بن یونس - کندی - یحییٰ بن عدیّ : اینها خودشان در همان رشته‌ها دارای تألیفات - و بصیرت کافی بوده‌اند - تا آنجا که برخی از آنها از مؤلف یونانی خود آن کتاب که ترجمه یا تفسیر کردند کم نبودند . و ما اینک چند نفر آنها را باختصار می‌شناسانیم - و گذارش زندگی آنها را بکتابهای تاریخ فلاسفه احاله می‌کنیم .

۱ - حنین بن اسحق العبادی (۱۹۴ - ۲۶۴) - مردی خوشخو با ایمان در آیین خود استوار بود ، در سال ۲۱۱ که هفده ساله بود ببغداد آمد ، وی در زبانهای پارسی - یونانی - سریانی - تازی چیره‌دست بود ، کتابها را از یونانی به عربی ترجمه می‌کرد ، و در رشته‌های پزشکی - و فلسفه سرآمد زمان خود بود .

آقای اَلِیْرِی گوید^۲ « این بزرگترین مترجم یونانی به عربی از ثمرات جندی‌شاپور است » .

۱- برای آگاهی از زندگی ابن مقفّع نگاه کنید بکتاب ابن المقفّع تألیف آقای دکتر غفرانی چاپ سمر ۱۳۴۲ .

۲ - انتقال علوم یونانی باسلام ص ۲۶۳ .

ابن ندیم^۱ علاوه بر کتابهایی که حنین ترجمه یا ترجمه را اصلاح کرده ۲۹ کتاب از تألیفات او را ثبت کرده ، وقفطی ۲۶ کتاب ، وابن ابی اصیبعه^۲ یکصد و شصت و شش کتاب .

دکتر ماکس مایر هوف در مقدمه کتاب العشر مقالات فی العین لحنین

گوید^۳ «حنین ۹۵ کتاب بسریانی و ۳۹ کتاب بتازی ترجمه کرد ، و ۶ کتاب سریانی - و هفتاد کتاب را که شاگردانش عبری ترجمه کرده بودند مراجعه - و اصلاح کرد» . و نیز در التراث الیونانی گوید^۴ : « حنین جز کتابهای بقراط - و ارسطو - و شروح آنها یکصد کتاب بسریانی و پنجاه کتاب جالینوس را بتازی ترجمه کرد . ثابت بن قره در کتاب الذخیره - گاهی گفتار حنین را می آورد ، چنانکه در باب چهاردهم در انواع قولنج دو بار حبهائی را که حنین شناسانده ، و یکبار نشانی ضمادی را از گفته او نقل کرده است ، و ازینجا پیدا می شود که سخن حنین نزد دانشمندان معاصر او هم معتبر بوده است .»

ابن ابی اصیبعه گوید : « من از کتابهایی - که حنین نقل کرده - بسیار دیدم - و بسیار بدست آوردم - که ازرق کاتب حنین آنها را بخط درشت روی کاغذی که سه یا چهار برابر کاغذهای امروز ضخامت داشت نوشته بود ، و سطرها از هم فاصله داشت ، حنین می خواست که حجم کتاب بیشتر و کتاب سنگین تر

۱ - الفهرست چاپ مصر ص ۴۰۹ - ۴۱۰ .

۲ - عیون الانباء چاپ بیروت ص ۱۳۹ - ۱۶۵ .

۳ - چاپ مصر ۱۹۲۸ ص ۲۸ تا ۶۹ .

۴ - التراث الیونانی ص ۵۸ - ۶۱ - و نیز برای اطلاع از ترجمه حیات او رجوع

کنید بستمه صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۲۵ - ۲۶ . و اخبار الحکماء قفطی چاپ اروپا

ص ۱۷۱ - ۱۷۷ ، - و تاریخ ابن العبری (مختصر الدول) و این جلد ، - و نزهة الارواح

شهرزوری .

۵ - کتاب الذخیره چاپ قاهره ص ۷۹ و ۸۰ و ۸۱ .

باشد - تا پول بیشتر بگیرد^۱ و نیز همو گوید : «گویند مأمون هم وزن کتابی که حنین نقل می کرد باو طلای ناب می داد .»^۲

۲ - ابونصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی (متوفی بسال ۳۳۹)

ازفاریاب خراسان .

در آغاز کارش باغبانی می کرد ، - و همان هنگام پیوسته سرگرم مطالعه بود ، هیچ نداشت جز همان مزد باغبانی که می گرفت ، - و با آن زندگانی می کرد ، - شبها با چراغ پاسبان کتاب می خواند ، تا درباره او گفتند :

«عَاشَ الْفَارَابِيُّ فِي دَوْلَةِ الْعَقْلِ مَلِكًا
وَفِي الْعَالَمِ الْمَادِّيِّ مَفْدُوكًا»^۳ .

گویند: حکیمان چهار نفرند: دوپیش از اسلام، ارسطو - واسکندر افرودیسی ، و دو در اسلام، فارابی - و ابن سینا^۴ .

۱ - عیون الانباء ص ۱۶۰ .

۲ - مأخذ سابق ص ۱۴۳ .

۳ - تاریخ فلامنقه الاسلام فی المشرق والمغرب تألیف محمد لطفی جمعه چاپ مصر ۱۳۴۵ ص ۱۴ . نگارنده گوید: کسانی که در تنگدستی دانش آموخته اند فراوان اند بویژه میان دانشمندان علوم شرعی [مانند سید نعمه الله جزائری (متوفی ۱۱۱۲) و شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱)] و فلاسفه [مانند کلیانث (۳۳۱-۲۳۲ق-م) که در جوانی باربری - و آبیاری می کرد ، - و سپس مزدور آسیابان شد ، ولی پیوسته بمطالعه می پرداخت - و زین الدین عمر بن سهلان ساوی صاحب کتاب البصائر النصیریة که او نیز در سال یک نسخه از کتاب شفای ابن سینارا می نوشت و بیکصد دینار (برابر هفتاد و پنج مثقال معمولی طلای ناب) می فروخت و با آن گذران می کرد ، و اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) که با ساعت سازی زندگی می کرد] .

۴ - تتمه حواری الحکمة ص ۱۶-۲۰ .

فارابی بزرگترین فیلسوف اسلام است

قفطی دربارهٔ او گوید: «فیلسوف المسلمین غیر مدافع».
و در معجم ادباء الأطباء (چاپ نجف ج ۲ ص ۱۱۶) گوید:
اگر کندی بنام فیلسوف عرب نامور شد - تا از فیلسوفان غیر

عرب شناخته شود، - فارابی را فیلسوف المسلمین خوانند - چه او حقاً بنیانگذار
فلسفهٔ عربی است.

ابن خلیکان^۱ گوید «او بزرگترین فیلسوفان اسلام است، و در میان فیلسوفان
مسلمان در فنون فلسفه هیچکس بنیادهٔ او نرسید، بیشتر کتابهای خود را در بغداد
نگاشت».

دکتر ماکس مایر هوف گوید^۲ «کتابهای فارابی پس از وفات او اثر بزرگ
گذاشت - تا آنجا که تا چندین قرن در مصر و اسپانیا درس می خواندند (موسی)
ابن میمون [فیلسوف نامی - و پزشک صلاح الدین ایوبی (۵۶۴-۵۸۹)] - و پسر
او نورالدین علی (۵۸۲-۵۹۲) [بدوست خود صموئیل گوید: «من تو را پند
می دهم که در منطق جز کتابهای فارابی را نخوانی، زیرا که هر چه او نگاشت از هر
کتابی استوارتر - و دقیقتر است»].

فارابی پس از کندی نامی ترین فیلسوف اسلام است، بلکه او پس از رحلت
خود برتر از کندی شد، فارابی بیش از کندی - و معتزله توانست علم کلام را از
منطق ارسطو متأثر کند».

جرجی زیدان گوید^۳: «کتابها در موضوعاتی نگاشت که سابقه نداشت،
مانند احصاء العلوم - و السياسة المدنیة - در اقتصاد سیاسی که متمدنان امروز چنین

۱ - چاپ مصر ۱۹۴۸ ج ۴ ص ۲۳۹-۲۴۳ رقم ۱۹۴۸.

۲ - التراث اليونانی چاپ مصر ۱۹۴۰ ص ۷۸-۸۰.

۳ - آداب اللغه ج ۲ ص ۲۱۳.

می‌پندارند که این دانش ساختهٔ اندیشهٔ آنهاست .

ابن ندیم هفت کتاب از تألیفات فارابی را یاد کرده که گوید :
تألیفات فارابی
این کتابها میان مردم دست بدست می‌گردد^۱.

قفطی^۲ هفتاد و چهار کتاب ، و ابن ابی‌اصیبه^۳ یکصد و شانزده کتاب یکایک شناسانده ، - مزیت‌های پارهٔ کتابها را یاد کرده‌اند ، از جمله کتابها که ابن ابی‌اصیبه ثبت کرده یکی کتاب بزرگ خطابه است که گوید : « بیست مجلد است »؟!

محمد لطفی جمعه گوید^۴ : « اورا معلم دوم خواندند برای اینکه پس از ارسطو که معلم اول است - او فاضلترین حکماست ، و نیز گوید : « جای شگفتی نیست اگر فارابی را معلم ثانی خواندند - و ما اورا ارسطالیس عرب می‌نامیم » .

فارابی نزد یوحنا بن خیلان ، - و او نزد مردی از مرو درس خوانده است .
گرچه برخی دربارهٔ فارابی گفتند - که او هفتاد زبان می‌دانست ، ولی این سخن باورکردنی نیست ، آنچه مسلم است اینست که فارابی زبانهای فارسی - ترکی - عربی - لاتینی - و سریانی را خوب می‌دانسته است .

فارابی روزگاری - که در حلب بسر می‌برد با سیف الدوله (۳۳۳ - ۳۵۶) ملاقاتش رو داد ، سیف الدوله ویرا بسیار گرامی - و بزرگ داشت ، و برای او مستمری قرار داد ، ولی فارابی از این مستمری روزی بیش از چهار درهم (برابر با دو قران و یکک دهم قران نقرهٔ خالص) نمی‌گرفت ، بدنیا - و خوراک - و پوشاک

۱ - الفهرست چاپ بصر ص ۳۶۸ .

۲ - اخبار الحکماء چاپ اروپا ص ۲۷۷ - ۲۸۰ .

۳ - عیون الانباء چاپ اول بصر ج ۲ ص ۱۳۴ - ۱۴۰ .

۴ - تاریخ فلاسفة الاسلام ص ۱۹ .

۵ - مأخذ پیشین ص ۱۷ .

آن، بی اعتنا بود، بیشتر بتنهائی کنار آب - و سبزه زار، روزگار می گذارند، - و تألیفات او را همه دانشمندان پسندیده، و تاریخ نویسان هم ستوده و گفته اند سودمند و بی مانند است، ایرادی که بر تألیفات پیشینیان و معاصران او وارد بود، بر فارابی وارد نیست. اما راجع بآثار فارابی که موجود است رجوع شود ببخش یکم از جلد سوّم فهرست کتابخانه اهدائی نگارنده چاپ دانشگاه تألیف فاضل گرامی آقای محمد تقی دانش پژوه.

در کشکول شیخ بهائی - و ذیل شرح حال او در کتابهای تاریخ فارابی شاعر
ذولسانین است
فلاسفه برخی اشعار عربی او نقل شده است.
در مجمع الفصحاء^۲ دو رباعی فارسی از فارابی نقل کرده که
رباعی اوّل آن در معجم ادباء الاطباء و در کشکول شیخ بهائی نیز یافته می شود، و آن
چنین است:

اسرار وجود خام و ناپخته بماند وان گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفتند وان نکته که اصل بود ناگفته بماند

۱ - کسانی که با بینوائی بپاکدامنی و عزت نفس زندگی کرده اند در میان دانشمندان فراوان اند. خلیل بن احمد (متوفی ۱۸۰) استاد سیبویه، و سازنده علم عروض - و نگارنده نخستین کتاب لغت عربی بنام کتاب العین قصه او بافرستاده سلیمان بن علی والی اهواز که پی او آمده بود، معروف است که خلیل پاره نان خشکی از جیبش بیرون آورده باو گفت بخور جز این نزد من نیست، و تا آنگاه که نان بدستم می رسد از مانند سلیمان بی نیازم (نگاه کنید بمعجم الادباء یا قوت چاپ مارگلیوت ۱۹۲۷ ج ۴ ص ۱۸۱-۱۸۳، - آداب اللغة ج ۲ ص ۱۲۱-۱۲۲). ابوعلی بن هیثم معروف ببطلمیوس ثانی بزرگترین ریاضی دان اسلام که باننگدستی زندگی می کرد قصه او با مقرری که امیر الامراء شام برای وی مقرر کرده بود، و با پول گزاف سرخاب امیر سمنان که باو پس داد مشهور است (تنمة صوان الحکمه ص ۷۸، - عیون الانباء چاپ اول صبر ج ۲ ص ۹۰-۹۹) و همچنین ابوالفتح خازن که هزار دینار اهدائی سلطان سنجر را نپذیرفت (تنمة صوان الحکمة ص ۶۱) و نظائر اینها که فراوان است. و اما علماء روحانی، و فقهاء مراجع تقلید، و محدثین که تقریباً دست کم نود درصدشان هنگامی که وفات می کنند مالی بارت نمی گذارند.

۲ - چاپ اول تهران ۱۲۹۵ ج ۱ ص ۸۲-۸۳.

۳ - ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی (متوفی^۱ بسال ۲۵۲ - ظاهرآ) .

جدّ اعلای او اشعث بن قیس پادشاه کننده بود - که در سال دهم هجری اسلام آورد - و در خلافت ابوبکر (۱۱-۱۳) بسال یازدهم مرتد شده دوباره باسلام برگشت ، و ابوبکر خواهر خود أم فروه را باو تزویج کرد ، پدران اشعث همگی در مشقر - و یمامه - و حضر موت - و بحرین پادشاه بودند ، اشعث سرسلسله^۲ خوارج است که در جنگ صفین با امیر المؤمنین علی علیه السلام سخت بمخالفت برخاست ، و دختر او جعده حضرت امام حسن علیه السلام را بزهر شهید کرد .
محمد بن اشعث همانست که حضرت مسلم بن عقیل را دستگیر کرده بدست ابن زیاد داد ، و عبدالرحمن پسر او عبدالملک مروان را از خلافت خلع کرد ، و اسحق پسر عبدالرحمن - و پدر یعقوب ، از جانب مهدی - و رشید امیر کوفه بود .

از اینجا دانسته می شود - که خاندان کندی پیوسته - در اوج توانائی - غرق در نعمت - و سیاست زیسته - چندان پابند دیانت نبوده اند .

از یکسو دانسته نیست که کندی علوم عقلی را نزد چه کسی آموخته ، - و در علوم شرعی هم تألیفاتی ندارد .

صاحب چهار مقاله^۱ (مؤلف میان سالهای ۵۵۱ - ۵۵۲) او را یهودی دانسته ، و ابوالحسن بیهقی (متوفی^۱ ۵۶۵) در تتمه صوان الحکمه^۲ گوید : بعضی گفتند یهودی بود - و اسلام آورد ، - و برخی گفتند نصرانی بود . شهرزوری هم در نزهة الأرواح همان سخن بیهقی را آورده است .

ظاهرآ در زمان کندی عربی که علوم عقلی بدانند وجود نداشته ، پس بناچار

۱ - چاپ لیدن ۱۳۲۷ ص ۵۵-۵۶ .

۲ - چاپ لاهور ۱۳۵۱ ص ۲۵-۲۶ .

او این علوم را نزد ایرانیانِ یهود مانند ماشاء الله اثر دی ، - یا مسیحی مانند خاندان بختیشوع تحصیل می کرده ، و اینان بخانه او بسیار رفت و آمد داشته اند: ازینرو بکلیمی گری و مسیحی گری نامور شده است .

هیچکس از بخشندگی کندی دم نزده است ، و ابن الندیم ببخل او گواهی داده، و ابن بختویه 'سخنان کوتاهی از وی روایت کرده که نمودارِ بخلِ گوینده است. و نیز جاحظ در کتاب البخلاء داستانهائی از بخل او آورده ، پس کندی بخیل بوده است .

در کتابهای درایة الحدیث و در کتب رجال گویند : جرح بر تعدیل مقدم است ، و جای شگفت است که با اینکه چند نفر معاصرینش ببخل او گواهی داده اند ، و قرائن هم این گواهیهارا تأیید می کند ، برخی تاریخ نویسان آنرا باور نمی کنند .

مردم کسی را بخیل می خوانند - که مالدار است - واز بذل مال درجائی که باید بذل کرد خودداری می کند .

حریف مجلس ما خود همیشه دل می برد علی الخصوص که پیرایه ای برو بستند پدر کندی امیر کوفه - و خاندانش در اسلام از مردان مقتدر نامی - واجدادش پیش از اسلام پادشاه بودند ، وی اموال فراوانی بارث برده بود، در بصره املاکی داشت - از خلفا عطایای فراوان دریافت می کرد^۲، و از حکایت چهارمقاله^۳ پیداست که با کبکبه و دبده^۴ بسیار زندگی می کرده ، بگفته جاحظ جانوران نایاب در خانه او نگاهداری می شده^۴.

بنا بر این اگر کندی فیلسوف نمی شد - مانند پدرانِ بی سوادش یکی از

۱ - عیون الانباء چاپ بیروت ج ۲ ص ۱۸۲ .

۲ - الکندی چاپ نجف ۱۴۸۲ ص ۶۳ .

۳ - ص ۵۵-۵۶ .

۴ - کتاب الحيوان جاحظ ج ۵ ص ۹۷ - و مقدسه رسائل کندی چاپ بصر ۱۳۶۹ ص ۲ .

مردانِ نامورِ تاریخ بود، چه رسد باینکه او یگانه فیلسوف تازی - و مایه افتخار نژاد عربی است، پس اگر در تواریخ عربی هیچکس حتی فارابی بگرد کندی نمی رسد جای شگفتی نیست، - زیرا ثروت - و جاه - و مقام او در چشم تازیان، - و منزلت بی ماندش نزد خلفا، تاریخ نویسان متعصب تازی را بر آن داشته - که شیفته جلال - و جبروت او شوند - و هر مقاله چند سطری او را در فهرست تألیفاتش بیاورند - و کتابی قلمداد کنند. و آلا در متون کتابهای علمی نام - و نشانی از آراء کندی - و تألیفاتش بندرت دیده می شود.

ابن الندیم ۲۴۲ کتاب او را فهرست کرده، و ابن ابی اصیبعه

۵۲ کتاب بر فهرست ابن الندیم افزوده، و آقای بحرالعلوم

۶ کتاب هم از مراجع مختلف معرفی کرده که جمعاً ۳۰۰

کتاب می شود، و از این کتابها ۲۵ رساله آقای ابوریحان در ۱۳۶۹ - ۱۳۷۲ در دو

مجلد چاپ کرده جلد اول ۲۸۸ صفحه و دوم ۱۲۹ صفحه است بقطع وزیری. و

۱۴ رساله دیگر او را دیگران چاپ کرده اند، و نسخه نوزده رساله کندی هم در

کتابخانه ها موجود است که هنوز چاپ نشده است^۱. پس از همه تألیفات کندی ۵۸

کتاب - و رساله موجود است، جرجی زیدان تنها از هفت تای این رساله ها آگاه

بوده^۲، و مرحوم قزوینی^۳ و بروکلیمان از بیست رساله او خبر داشته اند، بنا برین

امید است از مصنفات کندی در آینده نزدیک رساله های دیگری هم پیدا شود.

شکئی نیست در اینکه کندی یکی از پیشوایان پیشین علوم عقلی است - که

بخت - و توفیق با هم بیاری او شتافتند تا در راه دانش گامی فرابیش نهاد.

۱ - الکندی ص ۱۳۹-۱۷۲.

۲ - آداب اللغة ج ۲ ص ۲۱۳.

۳ - حواشی چهار مقاله ص ۲۰۵.

امثال صاحب طبقات الأمم - و قفطی را نمی‌رسد که بر مانند
 کندی از بزرگترین دانشمندان است
 او خرده گیرند، پاسخ آنان همانست که در مقدمهٔ رسائل کندی
 و در الکندی آمده است ، ما در مقدمهٔ جلد اول کتاب

المحجّة البيضاء روشن کردیم که کندی نخستین کسی است که شرع - و عقل را باهم
 تطبیق کرده ، بیرونی در کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر رساله‌ای را که کندی
 در شناسائی انواع گوهرهای گرانبها نگاشته مدحی بلیغ کرده ، ابوالحسن بیهقی از
 رسالهٔ او بعلم مناظر و مرایا آشنا شده . ثابت بن قره در کتاب الذخیره (ص ۳)
 از او نقل می‌کند ، و ازینجا دانسته می‌شود که سخن او نزد دانشمندان معاصرش نیز
 معتبر بوده است :

کندی در علوم عقلی مردی جامع است^۲ او از جهات گوناگون دارای
 شخصیت و فضیلت است .

تاریخ نویسان روشن نکرده‌اند که کندی آغاز زندگی خود را
 تاریخ زندگی کندی
 در بصره گذرانده - یا در کوفه، و نزد چه کسانی دانش آموخته -
 روشن نیست
 کی بدنیا آمده - و کی از دنیا رفته است ، بلکه برای اینکه او
 دارای جاه - و جلال بوده چند سطر مدح و ثنا گفته ، سپس چون خواسته‌اند تألیفات
 او را جلوه دهند ، تا توانسته‌اند بر فهرست تألیفاتش افزوده‌اند ، پس حق کندی را
 هم ادا نکرده‌اند .

مایهٔ تأسف است - که اگر کندی از خاندان ناشناسی می‌بود - همین اندازه
 هم او را نمی‌شناساندند ، چنانکه در بارهٔ فارابی - که برتر از کندی ، و هم پایهٔ

۱ - چاپ هند ص ۳۱-۳۲ .

۲ - التراث اليونانی ص ۵۹-۶۰ . و تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب تألیف

محمد لطفی جمعه چاپ مصر ۱۳۴۵ ص ۱-۱۱ .

ارسطواست ، و دربارهٔ یحیی بن عدی که هم طبقه - و هم مرتبهٔ کنندی است -
 و در تراجم صدها دانشمند واقعی دیگر کوتاه آمده اند .

۴ - ابوالحسن ثابت بن قره (۲۲۱ - ۲۸۸) از بزرگترین دانشمندان قرن

چهارم است .

وی نزد خلفا بسیار عزیز - و محترم بود ، ابن ندیم^۱ از تألیف او ۱۵ کتاب
 ثبت کرده - و قفطی^۲ ۹۲ کتاب ، و ابن ابی اصیبعه^۳ ۱۴۹ کتاب ، از آن جمله است
 کتاب الذخیره در طب ، - که آنرا ابوالحسن بیهقی ستوده است^۴ .

این کتاب بسال ۱۹۲۸ در قاهره در ۱۸۶ صفحه و مقدمهٔ انگلیسی - و
 فهرست کامل - بقلم آقای دکتر جی صبحی در ۴۳ صفحه بچاپ رسیده است .

این کتاب را مؤلف برای پسرش ابوسعید سنان بن ثابت (متوفی^۱
 بسال ۳۳۱) که مسلمان است نگاشته ، سنان خود از پزشکان
 و ریاضی دانهای نامور است که هفده کتاب تألیف دارد ، و

داستان امتحان
 پزشکان

خلفا او را مانند پدرش بزرگ و گرامی می داشتند .

در سال ۳۱۹ در اثر درمان غلط یکی از پزشکان ، مردی فوت کرده بود ؛
 مقتدر (۲۹۵ - ۳۲۰) فرمان داد که پزشکانرا از کار پزشکی بازدارند - تا آنکه سنان
 آنانرا امتحان کند ، درین وقت بجز پزشکان درباری ، و کسانی که استاد و دانشمند
 نامور و از امتحان معاف بودند ، هشتصد و شصت و چند نفر آمادهٔ امتحان شدند - و
 امتحان دادند ، سنان درجه و پایهٔ هریک - و اینکه او در پزشکی برای چه کاری شایستگی
 دارد معین کرد .

۱ - الفهرست چاپ مصر ص ۳۸۰ .

۲ - اخبار الحکماء ص ۱۱۵ - ۱۲۲ .

۳ - عیون الانباء ج ۲ ص ۱۹۳ - ۲۰۱ .

۴ - تنمة صوان الحکمة چاپ لاهور ص ۶ - ۷ .

درین میان مردی خوش رو - خوش لباس با وقار بمجلس امتحان درآمد که سنان او را حرمت کرد - و بالادست خود جا داد، سخنی که بمیان می آمد چنین وانمود می کرد که می فهمد - تا سرانجام سنان بوی رو کرد و گفت : دوست دارم - که از شیخ چیزی بشنوم و بیادگیرم ، - و اینکه شیخ استاد خود را بمن بشناساند ؟ شیخ پاسخ داد که من خواندن - و نوشتن نیاموخته - و درس نخوانده ام ، ولی عیالوارم - و زندگانی خانوادهم باین کار بسته است ، سنان گفت بشرط اینکه از دادن مهمل خودداری کنی - و فصد نکنی - و ندانسته بیمار دستور ندهی . مرد گفت من هرگز جز سنکنجین - و گلاب چیزی ببیمار نداده ام ، سنان پذیرفته او را از امتحان معاف و روانه کرد .

فردای آن روز جوانی درآمد خوش سیما - نمکین - هوشیار - که جامه نیکو بتن داشت ، سنان بدو نگریسته پرسید نزد چه کسی درس خواندی ؟ جوان پاسخ داد نزد پدرم . پرسید پدرت کیست ؟ گفت همان شیخی که دیروز بتزد شما آمد ، سنان گفت : شیخ خوبیست تو هم با او همکاری . ؟ گفت آری . سنان گفت : بهمان شرط آزادی برو یار او باش .

۵ - ابو یعقوب اسحق بن حنین (متوفی^۱ بسال ۲۹۸) از مشاهیر ناقلان

کتب ، - فصیح - و بلیغ - لغت شناس ، در یونانی - سریانی - و عربی ، مانند پدرش مترجمی توانا - و چیره دست است ، بیشتر کتابهای ارسطو را او نقل کرده - و یا نقل پیشین را اصلاح کرده ، بعضی خوب شعر می گفته .

قفطی از تألیفات او سه کتاب ثبت کرده - که اینها غیر از کتابهایست که او نقل کرده است^۱ . ابن ندیم^۲ چهار کتاب از تألیفات او را شناسانیده ، - و ابن

۱ - اخبار الحكماء ص ۸۰ .

۲ - الفهرست ص ۳۹۷ .

ابی اصیبعه^۱ ۱۳ کتاب .

۶ - قسطن بن لوقا البعلبکی معاصر مقتدر (۲۹۵ - ۳۲۰) بود . وی در همه رشته‌های علوم عقلی استاد است ، در یونانی و تازی بسیار توانا و فصیح است ، ابن ندیم او را باحنین برابر می‌داند . ابن ندیم^۲ ۳۴ کتاب از تألیف او را ثبت کرده گوید : اینها جز کتابهاییست - که او ترجمه یا تفسیر - یا نقل پیشین را اصلاح کرده است ، و نزدیک بهمین فهرست کتابهاییست که قفطی^۳ می‌شمارد ، ابن ابی اصیبعه از تألیف او ۶۶ کتاب صورت داده است^۴ .

۷ - حبیب بن الحسن الأعسم - خواهرزاده حنین ، مرد فاضلیست که کتاب المسائل حنین را او پایان رسانید ، و پاره‌ای از کتابهای جالینوس را نقل کرده ، زیر نظر حنین ترجمه می‌کرد ، - از تألیف او پنج کتاب ابن ابی اصیبعه ثبت کرده است^۵ .

۸ - احمد بن الطیب السرخسی (مقتول بسال ۲۸۶) بزرگترین شاگرد کندی ، و از بزرگان فلاسفه ، در همه علوم عقلی استاد بود ، گویند دانشمند بود ، نه خردمند ؛ سخنوری خوش ذوق - مجلس آرا - و خوش قریحه - بذله گو - بلیغ - ادیب - شاعر - و شیرین قلم بود ، وی راوی حدیث - و معلّم معتضد (۲۷۹ - ۲۸۹) بود ، - سپس از ندیمان خاصّ او شد ، ولی سرانجام بانیرنگی که معروف است در سال ۲۸۶ او را کشتند . وی برخی از کتابهای ارسطو را مختصر کرده ، از تألیف او قفطی^۶

- ۱ - عیون الانباء ج ۲ ص ۱۶۵ - ۱۶۷ ، و نیز بمعجم ادباء الاطباء ج ۱ ص ۷۲ - ۷۴ رقم ۴۱ .
- ۲ - الفهرست ص ۴۱۰ - ۴۱۱ .
- ۳ - اخبار الحكماء ص ۲۶۲ - ۲۶۳ .
- ۴ - عیون الانباء ج ۲ ص ۲۴۴ - ۲۴۶ .
- ۵ - عیون الانباء ج ۲ ص ۱۶۷ - ۱۶۸ .
- ۶ - اخبار الحكماء ص ۷۷ - ۷۸ .

۲۴ کتاب ثبت کرده - و ابن ندیم^۱ سی کتاب - و ابن اصیبه^۲ ۵۵ کتاب^۳ .

۹ - متی بن یونس (متوفی^۱ ۳۲۸) از مترجمان - و مفسرین مبرز - که در عصر خود رئیس منطقیین بود؛ ابن ابی اصیبه^۲ سه کتاب از تألیف او را ثبت کرده ، و ابن ندیم^۴ یازده کتاب ، وقفطی بیش از ۱۲ کتاب^۵ .

۱۰ - ابوعلی عیسی بن زرعه (۳۷۱ - ۴۰۸) از دوستان - و ملازمان و ظاهراً از شاگردان یحیی بن عدی^۶، و از مترجمین توانا که ترجمه‌های او را ستوده‌اند، از تألیفات او ابن ابی اصیبه^۷ ۸ کتاب شناسانده ، و ابن ندیم یازده کتاب .

۱۱ - یحیی بن عدی که در عرض کندی است ، و ما در مقدمه^۸ جداگانه درباره^۹ او گفتگو خواهیم کرد .

تا نزدیکیهای پایان قرن سوّم کتابهای یونانی -
دانشمندان اسلامی اندیشه‌های
یونانی را گسترش دادند
و سریانی - و پارسی مکرّر ترجمه - و اصلاح -
و تنقیح - و تفسیر شد ، در میان مترجمان - و

اصلاح کنندگان - و مفسران ، دانشمندان صاحب‌نظری وجود داشتند که رو بفرزونی بودند ، و اینان در خلال ترجمه - و تفسیر کتابهای یونانی ، از همه سو بنکاتی تازه برخوردارند - و مشکلاتی گشودند ، و بموازات آثار یونانی بانگاشتن کتابهای تازه -

۱ - الفهرست چاپ مصر ۳۶۵-۳۶۷ .

۲ - عیون الانباء ج ۲ ص ۱۹۱-۱۹۳ .

۳ - عیون الانباء ج ۲ ص ۲۲۷ .

۴ - الفهرست ص ۳۶۸-۳۶۹ .

۵ - اخبار الحکماء ص ۳۲۳ ، و نیز نگاه کنید بمقاله^{۱۰} ما کس ما یرهوف در التراث الیونانی رقم ۶ ص ۷۶-۷۸ .

۶ - عیون الانباء ج ۲ ص ۲۲۸-۲۳۰ .

۷ - الفهرست ص ۳۶۹-۳۷۰ .

و ابتکارهای نو راهِ جدیدی بسوی تحقیق پیمودند ، و بر مواریثِ دانش افزودند . مانند :

فارابی - یحیی بن عدی - کندی - ابوالخیر - ابن زرعه - احمد بن الطیب السرخسی ، در فلسفه .

خاندان نوبخت - خاندان ثابت بن قره - فزاری - عمر بن فرّخان طبری - بتّانی - ابوالوفاء بوزجانی ، در ریاضیات .

خاندان حنین - خاندان بختیشوع - قسطا بن لوقا - یوحنا بن ماسویه - رازی ، در پزشکی .

پس تا نزدیکی پایان قرن چهارم در هر رشته چندین ده برابر کتابهایی که در رشته‌های گوناگون ترجمه شده بود، در همان رشته‌ها با اندیشه‌های نوین تألیف شد . تا این زمان تحقیق - و دانش پژوهی پیرامونِ نگاهشته‌ها و اندیشه‌های یونانی می‌گشت ، - تا آنجا که پزشکان می‌باید کتابهای شانزده گانهٔ جالینوس را درس بخوانند - و امتحان بدهند ، - و مهندسان کتاب اصولِ اقلیدس - و مجسطی بطلمیوس را ، - و فیلسوفان مابعدالطبیعهٔ ارسطورا ؛ ولی هر چند دانش پیش می‌رفت ، و بر شمار دانشمندان محقق می‌افزود، بهمان نسبت ازارزش - و اهمیت کتابهای یونانی می‌کاست ، - چنانکه کتاب *دَغَلُ الْعَیْنِ* تألیف ابن ماسویه در خلافت القاهره (۳۲۰ - ۳۲۲) چنان رسمیت پیدا کرد که در شمار کتابهای امتحانی پزشکان درآمد ، و برخی دانشمندان معاصر او مانند ثابت بن قره در کتاب *الذّخیره* از آن نقل - و بدان استناد کرده است ، - و بهر حال کم کم نامهای مؤلفان یونانی جای خود را بتألیفها - و مؤلفان اسلامی داد ؛ و کتابهای یونانیان از برنامهٔ درس افتاد ، و مثلاً :

فارابی بآنجا رسید که در برابر ارسطو که معلم اول بود اورا معلم ثانی خواندند، و تألیفات او دانش پژوهان و اساتید را بخود مشغول ساخت.

فارابی جانشین ارسطو
و رازی جانشین جالینوس شد

و رازی بدرجه ای نائل آمد که درباره او گفتند :

پزشکی نبود - بقراط آنرا بوجود آورد ، مرده بود جالینوس آنرا زنده کرد ، پراکنده بود رازی آنرا فراهم آورد ، ناقص بود ابن سینا آنرا کامل کرد .

همچنانکه ابن سینا - گرچه تاچندی بدرازا کشید که دانش -
پژوهان بتألیفات او رو آوردند ، - چنانکه ابوالحسن بیهقی
درباره برخی فلاسفه می نویسد - که کتابهای فارابی را درس
می گفت و بتألیفات ابن سینا نمی نگریست^۱ ، - ولی سرانجام
بدست لوکری شاگرد بهمنیار آثار ابن سینا درخراسان و جاهای دیگر رائج شد^۲ ،

ابن سینا بجای
فارابی و رازی
نشست

و او بانگاشتن دو کتاب : شفا - و قانون خویش هم جانشین فارابی شد، و هم در پزشکی بجای رازی نشست . و ازین پس کتابها بتدریج پر شد از اندیشه ها - و آراء فیلسوفان اسلام ؛ و کم کم دریافتند - که برخی کتابها که از یونانی ترجمه شده چندان سودمند نیست که پیرامون مطالب آنها بیندیشند ، چنانکه شیخ درنمط هفتم اشارات گوید : « مردی بود بنام فرفور یوس - که کتابی در عقل - و معقول نگاشته ، - و مشائیان آنرا می ستایند ، - ولی همه این کتاب پوچ - و بی معنی است »^۳ ازینرو

۱ - تمة صوان الحکمة چاپ لاهور شماره ۵۴ ص ۹۷-۹۸ ذیل ترجمه اسماعیل الهروی .
۲ - نگاه کنید بتمة صوان الحکمة ص ۱۲۰-۱۲۲ ، و فهرست کتابخانه اهدائی نگارنده ج ۳ بخش یکم ص ۱۶۱-۱۶۵ .

۳ - اتحاد عاقل و معقول - بلکه اتحاد مدرك و مدرك یعنی حاس و محسوس - و خیال و تدخیل را صدرالدین شیرازی از راه تضایف، و برخی فلاسفه از اتحاد ماده و صورت بقیة حاشیه در صفحه مقابل

از آنهمه کتاب که ترجمه شده بود سه چهار کتاب ریاضی از بطلمیوس - و اقلیدس و جز این دو ، و چند کتاب پزشکی از بقراط - و جالینوس ، - و چند رساله فلسفی از افلاطون - و دیگران ، و کتابهای فلسفی ارسطو در شمار کتابهای مطالعه - و مراجعه شایسته توجّه باقی ماند - تا اینکه در قرن ششم ابن رشد بهواداری ارسطو بپاخاست - و بر کتابهای طبیعی - و الهی او تفاسیر و جوامعی نگاشت ، - که اکنون ارزش تفسیر - و جوامع او از خود متن ارسطو کم نیست ، و امروز در کتابهای طبیعی و ریاضی - و پزشکی و فلسفی بندرت نامهای یونانی ، دیده می شود .

افکار یونانی بنزد فلاسفه
 ایرانی دگرگون شده است
 چه اگر مایه ای از یونانیان گرفته شده در دست
 فلاسفه ما سراسر دگرگون گردیده و بصورت‌های
 دیگر درآمده است ، مثلاً :

برهان تناهی ابعاد - که در کتابهای یونانی بصورت از یک نقطه بیرون
 آمدن دو ضلع مثلث تابی نهایت فرض - و بر آن ایرادها شده بود - بصورت نردبان
 درآمده ، - و بنام برهان سلمی پیرامون آن گفتگو می شود .

مُثَلِّ افلاطونی را که ملاصدرا اثبات کرده است چنین نیست که افلاطون
 هم همان را خواسته - و ثابت کرده که ملاصدرا هستی آنرا پیدا کرده است .

چه افلاطون سخن مجملی گفته که بعضی گویند - که او از این سخن
 موجودات برزخی عالم مثال را خواسته است . فارابی در جمع بین رأین گوید
 مقصودش صورتهای مرتسم در ذات واجب است ، و برخی دیگر گویند او از این

ثابت کرده ، و حکماء متأخر هم پذیرفته اند ، ولی این بستگی ندارد باینکه سخنان فروریوس را
 شیخ ، و فلاسفه بعد از او رد کرده و نپذیرفته اند آری

این یکی شیرست اندر بادیه و آن یکی شیرست اندر بادیه
 این یکی شیرست کادم می خورد و آن یکی شیرست کادم می خورد .

سخن صورتهای مادی را خواسته، - از آنرو که این صورتهای ندالله حصول - و حضور دارند، همانند حصول معلول بنزد علت ؛ ابن سینا گوید : او از این سخن کلیات معقوله ذهن را می خواهد - که بذهن ایستاده اند ، و ذهن جوهرست . برخی دیگر گویند مقصودش اینست که صورتهای جوهری - که بخود ایستاده اند عبارتند از علم واجب تعالی .

امّا برهستی ارباب انواع برهان آوردن - و گفتار افلاطون را گواه آن قرار دادن، چیزی نیست که از سخن افلاطون بدست آمده باشد .

فیلسوف ایرانی گفتار مجمل
یونانی را بر اندیشه بلند
خویش تطبیق می کند

همچنانکه قاعدهٔ بسیط الحقیقه کل

الأشياء از سخن میر داماد مستفاد می شود ، چه او گوید : هُوَ كُلُّ الوجودِ یعنی بسیط الحقیقه کلّ الأشياء ؛ و كَلُّهُ الوجودُ یعنی ماهیت ندارد . و این سخن نشانه آن نیست که ملا صدرا آن قاعده را از سخن میر داماد گرفته است . زیرا تنها ملا صدراست که قاعدهٔ بسیط الحقیقه کلّ الأشياء را ، برهان اثبات کرده است .
گویند ابونواس براهی می گذشت - ناگهان دو نفر را دید - که بر سر این بیت شعر او باهم گفتگو دارند :

أَلَا فَاسْتَقْنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ
وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا امْكَنَ الْجَهْرُ

۱ - شاید بهمین مناسبت است که گویند میر داماد در وصف ملا صدرا گفته است :

جاهت صدرا گرفته باج از گردون داده است بفضل تو خراج افلاطون
بر مسند تحقیق ندیدم چون تو یک سر ز گریبان طبیعت بیرون

هرچند نظم این رباعی متوسط است ، و مضمونش از میر داماد که خود را معلم ثالث

می داند، نسبت بشاگردش - که ملا صدرا باشد، بعید است .

آگاه‌باش بمن شراب بده - و بگو که این شراب است، و تا می‌شاید آشکارا بده نه پنهان .

چون گوش فرا داشت - دید :

یکی از دیگری می‌پرسد - که : اگر می‌بیند - که باو شراب می‌دهند ، چه فرق می‌کند - که بگویند : این شرابست - یا نگویند !

مخاطب پاسخ داد - که نه ، خیلی فرق می‌کند ، زیرا هنگامی که باو شراب می‌دهند - او رنگ - و شکل شراب را با چشم می‌بیند ، بوی آنرا با حسّ بویائی می‌شنود ، - لطافت آنرا با لامسه ادراک می‌کند ، و مزه آنرا با چشیدن می‌یابد ، - پس او شرابرا با چهار قوه : باصره - شامه - لامسه - ذائقه ادراک کرده - و یک حسّ باقی می‌ماند - که آن سامعه است ، پس اگر بگویند - که این شرابست ، او شرابرا با همه حواسّ خود یافته ، و همه حواسّ پنجگانه او بیافتن شراب مشغول می‌شوند - و از همه سو لذّت می‌برد ، - و هیچ حسّی از شراب خالی نمی‌ماند .
ابونواس گوید : هرگز چنین معنی لطیفی بخاطرم نگذشته بود .

ما پیش گفتیم آگهی ابن ندیم از کتابهایی که تازمان او نگاشته شده اندک است ، چه او با اینکه بگفته یاقوت شیعه بوده
فلسفه ما با اندیشه ایرانی از فلسفه یونان ممتازست
چنانکه قبلاً یاد کردیم ، از تألیفات بزرگترین معاصران شیعه خود مانند : کلینی - و صدوق - و مفید ، آگاه نبوده ، - و از یکصد و شش کتاب تألیف حنین ۲۹ کتاب - و از یکصد و شانزده تألیف فارابی هفت کتابرا یاد کرده ، و همچنین است اطلاع او درباره دیگران ، با وجود این که اگر از هشت هزار و اندی کتاب که در فهرست او شناسانده شده است - کتابهای علوم عقلی را جدا کنیم ، در علوم ادبی - و شرعی قریب هفت هزار کتاب باقی می‌ماند ، - و ما پیش گفتیم که علوم شرعی - و ادبی از ملت دیگر گرفته نشده است ، - پس

چگونه شایسته است گفته شود - مردمی که دانشمندان در علوم ادبی - و شرعی در ظرف دو قرن ونیم - هفت هزار کتاب بابتکار خویش نگاشته اند، یکهزار - و اندی کتاب که در علوم عقلی تألیف کرده اند همه پیرامون اندیشه های یونانیست ، - و در آن کتابها از خودشان چیزی یافته نمی شود ، در صورتی که این فهرست آن گوشه از تألیفات دانشمندان اسلامی را شناسانده است - که از اندازه آگهی یکنفر و راق بغداد درنگذرد . و اسامی تألیفات دانشمندان اسلامی تا آن زمان چندین ده برابر فهرست ابن ندیم بوده است .

پیشرفت دانش در هر سرزمینی
 و بافزایش آن افزوده می شود ، در دانش هم
 بسته بارزش دانشمندان است
 به زیستن نهفته است ، و هم به یافتن ، - به زیستن -
 و به یافتن لازم هم اند ، از بیروست که دانش میان مردم پیش رفته زودتر - و بیشتر
 پیش می رود .

راه رسیدن ببوستان دانش بسی دور و دراز - هزینه پیمودن آن سنگین -
 و دست یافتن بدان دشوار است ، - چه درین راه پس از شایستگی - و بلند همتی
 چیزهای دیگر بکار است که از آن جمله است : شب بیدار ماندن - رنج بردن - دود
 چراغ خوردن - و کتاب خواندن ، چشم از مال و جاه پوشیدن ، و برای رسیدن به هدف
 کوشیدن ، دل بر اندیشه نهادن - و سرمایه جوانی را از دست دادن ، از همه چیز
 گسستن ، - و بخود پیوستن ، - با اندک ساختن ، و لذت دانش را یافتن .

یگانه چیزی که آتش شوق دانشپژوهی را در دل جوانان آماده برمی افروزد -
 و آنانرا بگام نهادن در چنین راهی صعب العبور و امی دارد ، همانا بزرگداشت
 دانشمندان بزرگ است ، - که همه ره روانرا بآینده کسب دانش دلگرم - و امیدوار
 می سازد .

دانش کالای معنوی - و روحانیست ، هرکالا بازاریش آنجاست - که بیشتر - و بهتر خریدار دارد ، کالاهایِ مادّی را تنها با پول می‌توان خرید ، - ولی کالای روحانیِ دانش از دارنده خود که دانشمند است جداشدنی نیست - و همیشه با پول بدست نمی‌آید ، - بلکه برای بهره‌مند شدن از یک دانشور - و دانش‌او - چیز دیگر هم بکارست ؛ - و آن حرمت - و بزرگداشت اوست ؛ چه بسا دانشوران نامور مانند : سقراط (۴۷۰ - ۴۰۰ - ق - م) و ذیوجانس (دیوجن) کلبی (۴۱۳ - ۳۲۳ - ق - م) - و فارابی - و ابن‌هشیم (متوفی حدود ۴۳۰) - که بزندگی مادّی پشتِ پا زده‌اند ، - در جهان مادّی مفلوک‌اند ، و در کشور دانش پادشاه ، در برابر مردمی چنین بزرگ که مایه افتخار جهان مردمی‌اند ، هیچ کاری از ما ساخته نیست جز اینکه فروتنی کنیم - و آنانرا بزرگ داریم - و بزرگی یاد کنیم .

دانشمندان علوم شرعی را مردمِ متدین سر بر آستانِ ارادتشان می‌نهند - و اسباب آسایشِ حواشی آنانرا فراهم می‌کنند .

پزشکان بادستمزدی که از مردم دریافت می‌کنند زندگی مرفه‌ی دارند ، - مردم هم آنانرا حرمت می‌دارند .

ادبا - و فلاسفه در پرتو حمایتِ پادشاهان - و درباریان - و مردمِ دانشپور همواره نامی و گرامی می‌زیسته‌اند ، و این مردم که آنانرا قدر می‌دانستند - و بر صدر می‌نشانند ، اسبابِ کمالِ آسایشِ این گروه را همیشه بخوبی فراهم می‌کرده‌اند ، و کم - و کیف زندگانشان بدلخواه خودشان بستگی داشته‌است .

در سرزمینی که دانش - و دانشمند ارزش خودرا از دست می‌دهد مردم شایسته دلسرد می‌شوند - و از پیمودن راهِ دانش‌روگردان می‌گردند ، - و دانشمندان راهِ خویش پیش گیرند - و ازان سرزمین کوچ کنند ، چنانکه بروزگار انوشیروان

دانشمندان روم بایران پناه آوردند ، - و پس از چیره شدن تازیان بر ایران ، دانشمندان ایرانی در بغداد - و دربار خلافت گرد آمدند - و این تمدن بزرگ اسلامی را بنیان نهادند .

اندیشه ارسطو در ایران و یونان
تأثیری بسزا داشته است
بهر حال شکئی نیست در اینکه ارسطو همچنانکه
خیلی بیش از فیلسوفان پیشین خود در اندیشه
یونانیان تأثیر کرده بوده ، - در افکار دانشمندان

اسلامی نیز بسیار مؤثر بوده است ، و حقاً او نخستین کسی است - که منطق را
بر پایه درستی تدوین کرد ، و فلسفه را با برهان عقلی استوار ساخت ، و او اندیشه هائی
آورد - که پیشینیانش از آنها نا آگاه بودند ، و با وجود این با فروتنی بسیار در آغاز
همین مقاله کار خویش را کوچک می شمارد ، و همه مطالب را جز اندکی از پیشینیان
خود می داند ، ولی بگواهی همین سخن - او

دانش در جائی که
ارزش دارد پیوسته
پیش می رود
دانش بنزد دانشمند متوقف نمی ماند ، و همچنانکه بخش
طبیعیات ارسطو - و فلکیات او - و بطلمیوس - با پیشرفت
علوم طبیعی و سپهری دگرگون شده . - الهیات او هم در
اثر اندیشه فلاسفه اسلام تغییرات کلتی کرده است ، - با این

تفاوت که آن تغییرات را همه می بینند ، - و ازین تغییرات اهل فن آگاهند .

چگونگی بحث ما
پیرامون الف صغرای
ارسطو
ما برای نمونه همین برهان وسط - و طرف ارسطورا که اهم
مطالب این مقاله الف صغرای اوست (چنانکه لوکری در
بیان الحق - و برخی فیلسوفان دیگر از این مقاله تنها با آوردن
همین برهان بسنده کرده اند) مطرح کردیم ، و پاره ای

اندیشه های فلاسفه اسلام را در باره آن آوردیم ، - و خود نیز هر کجا لازم دانستیم آنچه
در یافته بودیم نگاشتیم ، - تا دانسته شود که تنها درباره همین مطلب کوچک

حکمای ما چگونه نگریسته‌اند، - و چه گفته‌اند، در صورتی که اندیشه‌های حکمای اسلام هر مطلب از مطالب ارسطو را بر همین منوال گسترده، و دگرگون ساخته‌است. اینکه گفتیم دربارهٔ سخن ارسطو برای اینست که بر حسب تقریر شیخ این برهان چنانکه از گفتار ما پیدا خواهد شد، یا برهان اثبات واجب است، یا برهان نابودی تسلسل، و برای هر یک از این دو مطلب حکمای ما برهانهای بسیار آورده‌اند - که روان ارسطو - و یونانیان از بیشتر آنها آگاه نیست، چنانکه دربارهٔ ابطال تسلسل صدرالدین شیرازی در امور عامهٔ اسفار ده برهان یاد کرده، و اگر همهٔ برهانهای ابطال تسلسل را با اندیشه‌های حکمای اسلام پیرامون آنها گرد آوردند. خود کتابی بزرگ خواهد شد. و در اثبات واجب کتابهای جداگانه نگاشته‌اند، مانند اثبات واجب قدیم و جدید ملاجلال دوانی - و سید صدر شیرازی، و جامع- الافکار ملامهدی نراقی (متوفی ۱۲۰۹) که قریب ۵۰۰ صفحهٔ بزرگ است^۱ این که گفتیم کتابهای فلسفه و اندیشه‌های فیلسوفان اسلام است. اما اگر سخنان متکلمان - و گفتارهای ذوقی و عرفانی صوفیانرا هم بر آن بیفزایند، مثنوی از هفتاد من کاغذ درمی‌گذرد. همچنانکه ما هم درین مقدمه بگفتار فلسفی بسنده کرده‌ایم، و پیرامون سخنان عرفانی - و کلامی نگشته‌ایم.

این چگونگی مطالبی است که ارسطو و یونانیان از آنها آگاه بوده‌اند، اما اندیشه‌هایی که اصلاً بر دل آنان نگذشته‌است مانند حرکت جوهری - و برهانهای تجرّد روان مردمی - و مسألهٔ معاد - و مانند اینها، باندازه‌ای فراوان است - که چند برابر فلسفهٔ ارسطوست، - و حقیقت مطلب اینست که اندیشه‌های ارسطو اندیشه‌های

۱- معتبرترین نسخهٔ این کتاب - و برخی کتابهای دیگر در کتابخانهٔ اهدائی نگارنده

در دانشگاه موجود است، مراجعه شود بمجلد سوم بخش یکم فهرست کتابخانهٔ اهدائی این ضعیف.

فیلسوفانه - و برهانی بوده ، و بهمین سبب کتابهای او دانشمندان را شیفته^۱ او - و تألیفاتش ساخته ، شهرت بی‌مانندی پیدا کرده‌است ، و برخی حکمای اسلامی - که می‌خواستند بمانند اخوان‌الصفا نام خود را پنهان ، و اندیشه^۲ فلسفی خویش را رائج کنند ، نظریه^۳ خود را بارسطو نسبت داده‌اند .

چنانکه ابن طفیل در رساله^۴ حی بن یقظان خود یادآوری کرده‌است - که در تألیفات شیخ چیزهایی یافته می‌شود - که در کتب ارسطو نیست ، ولی بدرستی ندانسته‌است - که شیخ با وجود اینکه بروش مشاء گفتگو می‌کند پیرو کسی نیست ، چه ابو عبید در رساله^۵ سرگذشت او گوید : « من از شیخ خواش کردم که کتابهای ارسطو را تفسیر کند ، ولی او عذر آورده گفت : اگر بانگاشتن کتابی که در آن آنچه ازین علوم نزد من درست است بیاورم - و پیرامون سخنان دیگران نگردم - از من خوشنود می‌شوی دریغ ندارم ؟ من بهمین راضی شدم ، پس او نگاشتن طبیعیات کتاب الشفا را آغاز کرد^۶ . و ازین سخن پیدا است که شیخ نخواست است کتابی پیروی ارسطو بنگارد ، بلکه او خود می‌خواست از راه برهان عقلی - که روش مشاء است فلسفه^۷ خویش را نگاهشته باشد . و خود مقدمه^۸ ابو عبید بر کتاب الشفاء ، و تفسیر ابن رشد بر مابعدالطبیعه^۹ ارسطو نیز گواه این مطلب است ، چه ابن رشد در تفسیر همین مقاله - و مقالات دیگر ، و همچنین در تهافت التهافت جاهائی را که ابن سینا از راه ارسطو جدا شده یادآور می‌شود . حکمای معاصر ما گویند دلیل اثبات اتحاد عاقل و معقول - که در کتاب المبدء والمعاد تألیف شیخ ابن سینا آمده نظر خود اوست ، و این اندیشه با اینکه شیخ این کتاب را بخواش ابو محمد شیرازی بر روش مشائیان نگاهشته ناسازگار نیست ، - زیرا طریقه^{۱۰} شیخ اینست که او هرگز از عقیده^{۱۱} خود در نمی‌گذرد ،

و کسی را پیروی نمی‌کند، بهر حال این رشته سر دراز دارد، - بهترست ازین گفتگو درگذریم، و سخن کوتاه کنیم، و باصل مطلب پردازیم، پس گوئیم:

فارابی در کتاب زینون کبیر^۱ گوید:

گفتار فارابی
پیرامون برهان وسط
و طرف ارسطو

در جهان کون و فساد، هر چه از چیزهائی - که نبود - وهست شد ممکن الوجود است؛ زیرا اگر ممتنع الوجود بود موجود نمی‌شد، و اگر واجب الوجود بود همیشه ثابت و موجود بود، و ممکن الوجود در هستی خود

بعلتی نیازمند است که او را از نیستی بهستی آورد، پس هر چیز که نه بخود - و بذات خود موجود است ممکن الوجود است، و هر ممکن الوجودی هستی او از غیر اوست، و آن غیر اگر ممکن الوجود باشد سخن در او مانند سخن در مانحن فیه است، پس بناچار می‌باید هستی ممکن الوجود بواجب الوجود بذات رسد.

و روا نیست که چیز علت خود باشد، زیرا که علت بذات بر معلول تقدم دارد، - چه اگر بگوئیم: الف علت ب است، مقصود ما اینست که هستی ب از هستی الف فعلیت یافته، و این قضیه مقتضی آنست که هستی علت بر معلول متقدم باشد، و يك چیز دو هستی ندارد - یکی پیشین و علت، و دیگری سپسین - و معلول، تا چیز علت خود باشد.

و بهمین طریق دانسته شود که روا نیست که ماهیّت چیز سببِ وجود او شود - که عارض ماهیّت است ، زیرا هستی علّت سبب هستی معلول است ، و ماهیّت دوهستی ندارد - که یکی مفید باشد و دیگری مستفید .

و جایز نیست که دو چیز باشد که هر يك علّت دیگری بود ، - مثلاً : الف - و ب ، پس الف علّت هستی ب باشد ، و ب علّت هستی الف ، - چه هستی ب هرگاه از الف است لازم است که هستی الف متقدّم باشد بر هستی ب ، پس معلول ب نباشد ، چه اگر الف هم معلول ب باشد لازم آید - که الف از آن رو که علّت ب است - در هستی خود بر او متقدّم باشد ، و از آن رو که معلول ب است در هستی خود از ب متأخّر باشد ، پس در يك اعتبار هم موجود باشد - وهم معدوم ، و ب علّت خود باشد - ، زیرا که علّت علّت علّت است ، پس هرگاه ب علّت الف است ، و الف علّت ب ، پس ب علّت خود خواهد بود ، و در نتیجه هستی او بر هستی خود او متقدّم باشد ، و این باطل است .

و چنین نیست حال دو متضایف ، - چه علّت سوّمی هست که علاقه تضايف را میان آنها واقع ساخته است .
و جائز نیست که علتهای ممکن بی پایان وجود داشته باشد - ،

زیرا هر يك آنها دارای خاصیتِ وسط است، پس باعتباری معلول باشند، و باعتباری علت، و هر چیز که دارای خاصیتِ وسط است بضرورت او را طرفی است، و طرف پایان است، پس ممکنات مستند باشند بوجود واجب الوجود - که از علت‌های مادی، و صوری، و غائی، و فاعلی، مبرّا، و منزّه است.

و باز در تعلیقات^۱ حاصل سخنش اینست که اگر معلول مطلقا سپسین باشد، یعنی علت نباشد، و او را معلولی نبود، لابدّ او را علت دیگری خواهد بود، و این علت را اگر علتی باشد آن وسطی در حکم واسطه خواهد بود، خواه متناهی باشد - و خواه نامتناهی؛ پس وجود آن سلسله مادام که برای او طرفی غیر معلول فرض نشود، درست نباشد. و علت می باید با معلول موجود باشد، چه علت‌هایی که با معلول موجود نیستند علت حقیقی نیستند، بلکه مُعدّ اند، مانند جنبش انتهی.

نگارنده گوید: شکی نیست بنزد فلاسفه از ارسطو تا ملاصدرا مناط نیازمندی ممکن بعلت امکان است، و موجود اگر ممکن نباشد - بناچار واجب و بینباز از علت است، و نیز برهان وسط و طرف ارسطو همچنانکه از تفسیر یحیی بن عدی - و از سخن فارابی در تعلیقات برمی آید فقط منظور اثبات واجب الوجود است - نه ابطال تسلسل علل، ولی ملاحظه می شود که فارابی در رساله زینون از این

برهان ابطال تسلسل را استفاده کرده ، و صریحاً گفته است که : « جائز نیست که علت‌های بی پایان وجود داشته باشد » و نیز گفته : « طرف پایان است » .

امّا شیخ از یکسو این برهانرا در باب تناهی علل آورده - و در آخر برهان صریحاً گوید : « سخن گوینده که اینجا دو کنارگین است » تا گفته او « هرچه میان دو کنارگین است بضرورت میان آن دو محدود است » که صریح است دراینکه این برهان ، برهان ابطال تسلسل است ، ولی از طرفی صریحاً می گوید : این فصل را بشناسائی مبدیٰ نخستین تخصیص داده است ، و در خلال برهان می گوید « فرق نمی کند که بترتّب متناهی مترتّب باشند - یا بترتّب نامتناهی » و نیز گوید : « هرگاه طرفین باشد - و میان آنها میانگینهای بی پایان باشند ، مانع غرض ما که اثبات علت نخستین است نخواهد بود » پس معلوم می شود که منظور اثبات مبدیٰ نخستین است . پس شیخ یکبار بتعلیقات فارابی نگریسته - و برهانرا همچنانکه ظاهر سخن ارسطو است برهان اثبات واجب شمرده ، و بار دیگر برساله زینون او ، و برهانرا برهان ابطال تسلسل دانسته است .

ناظرین کلام شیخ هم مختلف فهمیده اند .

ملاجلال دوآنی و ملاصدرا بسخانی که اوّل از شیخ نقل کردیم نگریسته و این برهانرا برهان ابطال تسلسل دانسته اند با این تفاوت - که ملاجلال بر آن ایراد کرده ، و آنرا کافی ندانسته ، و ملاصدرا آنرا محکم ترین برهانها دانسته است . و سیّد احمد محشّی شفا بسخانی که بعداً از شیخ نقل خواهیم کرد متوجه شده ، و باصرار و آوردن شواهدی ، آنرا برهان اثبات مبدیٰ اوّل شمرده است . نظیر همین اختلاف نظر برای ناظرین با اشارات شیخ پیش آمده است - که بعداً پیرامون آن گفتگو خواهیم کرد . و ما معتقدیم که همچنانکه از سخن ارسطو بدست می آید این برهان باین صورت که در شفا آمده اثبات کننده مبدیٰ نخستین است ،

و ربطی با بطلان تسلسل ندارد . نهایت امر پس از آنکه مبدی نخستین بفرض اینکه میانگینها بی پایان باشند ثابت شد (یعنی پس از آنکه ثابت شد که این سلسله نامتناهی که همه ممکنات هستند بعلة مستقلة خارج از این سلسله نیازمند است ؛) ناچار بصدد چگونگی استناد سلسله بآن علت خارج واجب الوجود برمی آیم؛ در اینجاست که این سلسله از هر کجا که بخواهد بآن مبدی واجب مستند شود - بناچار همانجا پایان می یابد ، زیرا که یکایک آن آحاد بی پایان هم علت اند وهم معلول ، واجتماع دو علت مستقلة بر یک معلول روا نیست؛ پس سلسله بپایان می رسد، و ما دوباره درین باب گفتگو نخواهیم کرد .

در شفا گوید :

مقاله هشتم در شناخت سر آغازست

فصل یکم

در متناهی بودن علت‌های فاعلی - و قابل‌است^۱

چون ما باین جای کتابمان رسیدیم سزاوار است که آنرا بشناسائی مبدئ نخستین همه و جوهره بپایان رسانیم، و باینکه آیا او هست؟ و آیا او یکی است؟ و در مرتبه خود انباز - و نند ندارد؟ و راهنمائی کنیم بمرتبه هستی او، و بترتیب موجودهائی که دون او هستند، و بمراتب آن موجودات، و بحال بازگشت باو، در حالتی از او یاری می‌خواهیم.

پس نخستین چیزی که از این چیزها بر ما واجب است اینست

۱- مقصودش اینست که آن (علتها) بعلت فاعلی مستنداند هر چند بی‌پایان باشند، - زیرا که آن‌علت (فاعلی) هر چند آن‌علتها باو مستند هستند - ولی او از آن سلسله بیرون است، - در آن سلسله نیست، پس با نامتناهی بودن آحاد آن سلسله منافات ندارد، و اینکه اثبات مبدئ فاعلی که از سلسله بیرون باشد بسلسله نامتناهی صدمه نمی‌زند.

و اما بیان محال بودن عدم تناهی سلسله، پس بر تو قراءت خواهیم کرد فراموش نکنی - سیّد احمد.

که دلیل بیاوریم بر اینکه علتها از همه وجوه^۱ متناهی اند، و اینکه در هر طبقه از علتها مبدئی نخستین است، و اینکه مبدء همه آنها یکی است، و اینکه او با همه موجودات فرق دارد - واجب الوجود

۱- از همه وجوه، یعنی خواه آن وجوه فاعلی باشند - یا غائی - یا صوری - یا مادی - ملا اولیاء - سید احمد . بالجمله همان سلسله ای که علتهای فاعلی بی پایان دارد، بناچار می باید علتی داشته باشد - که آن علت را علتی نباشد که او غایت غایتها - و فاعل وجود علتها - و معلولهاست .

و بر همین قیاس کن کارِ علتهای غائی را ، - در اینکه می باید آنها را علتی غائی بلکه علتی فاعلی باشد - که نه غایت دارد - و نه فاعل ؛ بلکه خود غایتِ غایات - و علتِ علل است ؛ هر چند غایتها بی پایان باشند .

و همچنین است علتهای صوری ، چه واجب است که آنها را علتی فاعلی باشد که او را علتی نبود ، و او نسبت بآنها طرف است .

و برین قیاس کن کارِ علت مادی را ، چه سلسله علتهای مادی هم هر چند برود بی پایان ، بناچار آن سلسله را طرفی باشد که آن طرف علت فاعلی آنها بود ، و آن علت طرفی است بیرون از سلسله علت و معلولها ، و مناط اعتبار در همه این علتها رسیدن - و مستند شدن بطرفی است بیرون از سلسله که نسبت او بآن علتها - یکی باشد ، چنانکه شیخ بعداً باین مطلب تصریح خواهد کرد بگفته خود « و این بیان سزاوار است که بیان تناهی همه اصناف علتها قرار داده شود » یعنی بیان قرار داده شود برای استناد همه اصناف علتها بعلتی فاعلی - که او طرف ، - و خارج از آنهاست ، پس بانامتناهی بودن آنها ناسازگار نیست - چنانکه این مطلب پوشیده نیست . - سید احمد .

یگانه است ، و اینکه هستی هر موجودی از او آغاز شده است .

پس گوئیم : اما اینکه علت هستی چیز با او موجود می باشد

گذشت - و تحقیق شد ، سپس گوئیم هرگاه معلولی فرض کنیم و برای معلول علتی فرض کنیم پس ممکن نیست که هر علتی را علتی باشد ، - بی نهایت ، زیرا که معلول - و علت او و علت علت او هرگاه جمله اینها در حال مقایسه بر خیشان با برخی فرض شود ، علت علت علت نخستین مطلق هر دو چیز خواهد بود ؛ و آن دو تا نسبت با او معلول باشند هر چند با هم اختلاف دارند در اینکه یکی معلول بواسطه اوست ، و دیگری معلول بی واسطه او ، و سپسین و میانگین هیچیک چنین نیست ؛ زیرا که میانگین که علت چسپیده بمعلول است - فقط علت یک چیز است ، و معلول علت چیزی نیست ، و هر یک این سه را خاصیتی است ، خاصیت معلول کنارگین اینست که او علت هیچ چیز نیست ، و خاصیت طرف دیگر اینست که

خلاصه این برهان اینست که سلسله علتها و معلولهای که مترتب (بر بالای هم و بهم بسته) هستند هرگاه متناهی فرض شود ، آنجا معلولی خواهد بود که فقط معلول است - (و علت نیست)

۱ - گفتار محقق سبزواری
پیرامون سخن شیخ
در شفا

و علتی که فقط علت است (و معلول نیست ،) و میانگینی (که هم علت است - و

هم معلول .) و در این حکم فرق نمی‌کند که میانگینِ سلسله یکی باشد - یا بیش از یکی ، و همچنین است اگر آحاد سلسله بی‌پایان فرض شود ، - چه اگر فرض شود که آحاد سلسله بی‌پایان است ، - باز همه آحاد نامتناهی (چون چاره نیست از اینکه آنرا طرف یعنی علت نخستین باشد) دارای خاصیت میانگین خواهد بود ، زیرا هر یک از آحاد بر حسب فرض هم علت است - و هم معلول ، پس جمله یعنی آحاد بأسر معلول خواهد بود ، - زیرا وجود جمله با آحاد بسته است ، پس جمله معلول خواهد بود ، و بناچار علتی خواهد داشت ، و علت جمله ممکن نیست که عین آن جمله باشد ، - و نه جزء آن ، چنانکه این مطلب را در اشارات پیدا کرده ، و بیان آنرا در اینجا باهمال واگذارده ، و گویا چون مطلب بنزد شیخ روشن بوده - این کار را کرده است ، پس بناچار علت خارج از سلسله خواهد بود .

و در اشارات آگهی داده است که علت جمله بناچار می‌باید علت هر جزئی باشد ، پس اگر چیزی هم که علت جمله فرض شده معلول باشد لازم آید که داخل در سلسله باشد ، پس باید علتی باشد - که معلول نبود ، و همین مطلوب است .
یا گوئیم علت جمله چاره نیست که باید علت بعض اجزاء جمله باشد پس آن بعض که معلول علت جمله است از دو شق بیرون نیست .

یا کنارگین سلسله است .

یا از میانگینهاست .

راهی بشق دوم نیست .

زیرا که هر پاره از میانگینهای سلسله علت موجه‌ای دارد که در درون سلسله است ، و توارد دو علت موجه بر یک معلول محال است :

پس بناچار آن بعض معلول کنارگین سلسله خواهد بود ، پس لازم آید که سلسله بی‌پایان رسد ، و همین مطلوب است ، و بعض این مقدمه‌ها را چون آشکار

بوده شیخ یاد نکرده است ، پایان رسید آنچه مورد نظر بود از سخن محقق سبزواری در حاشیه شفا .

**توضیح سبزواری
با متن شفا
ناسازگار است**

نگارنده گوید : از آغاز این حاشیه تا آنجا که گفت هریک از آحاد بر حسب فرض هم علت است و هم معلول بامتن شفا مطابق است و از اینجا بعد بسخن شیخ در شفا مربوط نیست ، محشّی از سخن شیخ در شفا بکلی منحرف شده - و سراغ

چه گفتار شیخ در اشارات رفته است . زیرا معلول بودن جمله - و آحاد با سر ، ربطی برهان وسط و طرف ندارد . چه مقصودش از وسط ، وسط نسبت بطرفین است ، و معلولیّتی که در برهان اشارات آمده همه جمله را فرامی گیرد . وسط و طرف بودن در آن برهان دخالت ندارد ، چنانکه عنقریب آنرا نقل و شرح خواهیم کرد . سخن شیخ در شفا بگفتار ارسطو ناظر است ، و حتماً او خوب سخن ارسطورا دریافته ، و بهتر از دیگران آنرا شرح - و بیان کرده است . و نیز سبزواری در اینجا مطالب اشارات را باندک تصرفی آورده - و مکرّر عذر خواسته که چون این مطالب بر شیخ آشکار بوده آنها را بوضوح خود - و بفهم مطالعه کنندگان واگذار کرده است . در صورتی که نه مطالب اشارات که متن بسیار مجمل - و مختصری است از این مطالب شفا مستفاد می شود ، و نه برهان وسط و طرف شفا از اشارات بدست می آید ، در پایان سخن محقق سبزواری برهانرا با بطلان تسلسل پایان داده ، چنانکه از اشارات نقل خواهد شد .

پس ازین گوید : « و نیز ممکن است گفته شود که اینجا هرگاه سلسله ای بی پایان فرض شود ، و هریک معلول علتی باشد نزدیک - و بیرون از خود آن ، گوئیم هریک از آحاد این سلسله بی پایان معلول علتی است نزدیک و بیرون از خود او ، و درون این سلسله که آن علت تنها علت همین معلول است و بس ، پس

اوعلت همه است - جز خودش ، و خاصیت میانگین^۱ اینست که اوعلت طرفی - و معلول طرفی است ، خواه میانگین یکی باشد - یا بیش از یکی هر یک از آحاد این سلسله علّت یک معلول نزدیک است - که درون این سلسله است ، زیرا که آنچه درین سلسله چنین علّتی است - برابر است با آنچه درین سلسله چنان معلولی است ، زیرا آنچه چنین علّتی از سلسله است - اگر از معلولهای سلسله کم باشد ، لازم آید - که بعض آحاد سلسله را بوصفی که یاد شد علّت نباشد ، و اگر بیش باشد ، لازم آید که بعض آحاد سلسله معلول نباشد ، و هرگاه برابری ثابت شد ، واجب شود که هر جزء از سلسله را معلولی باشد از آحاد همان سلسله ، - پس لازم شود که جزء سپسین سلسله علّت خود یا برخی علتهای خود باشد ، و این خلاف فرض است ، سپس محالات دیگری لازم آید ، چنانکه ما در تعلیقات اشارات بدان اشاره کرده ایم ، و گویا چون مقدمات با تأملی نزدیک بپیدایش بوده است ، شیخ بتفصیل آنها نپرداخته است .

و نیز گوئیم بر معلول سپسین سلسله صدق می کند که معلول است - و علّت نیست ، و بر هر یک از باقی سلسله هم صدق می کند که معلول است ، و از جهت تضایف چاره نیست که هر معلولی را علّتی باشد ، پس اینجا اگر علّتی که معلول نیست نبود ، لازم آید که شمار علتهای از شمار معلولها کم آید ، و این با تضایف منافات دارد . بپایان رسید سخن محقق سبزواری .

و چنانکه ملاحظه می شود در این گفتار او جز اشاره بتضایف که در السنه مشهور است ، مطلب تازه دیده نمی شود .

۱ - گفتار سید احمد پیرامون
سرخ شیخ در شفا
سید احمد گوید : « من می گویم پیداست که این
از دلائل اثبات علّت نخستین است - نه از دلیلهای
ابطال تسلسل ، و گواه این است سخن شیخ که

گوید: «یا مترتب شود ترتبِ بی پایان» که دلالت می‌کند بر اینکه مراد ابطال تسلسل نیست، و همچنین «وسخن گوینده که علت پیش از علت بی پایان است الخ و همچنین سخنش در اواسط این فصل» پس از همه این سخنان پیدا شد که اینجا علتی نخستین است الخ، و پس از این اشاره کرد بیاطل بودن تسلسل بسخنش: «بلکه دانستی که هر چه طبعاً دارای ترتیب است متناهی است».

شیخ در تعلیقات گوید: «هر گاه معلول پسینی باشد، و آنرا علتی باشد - که این علت هم معلول باشد، و این میانگین بکنارگین غیر معلولی نرسد، وجودشان درست نخواهد بود؛ زیرا حکم واسطه خواه یکی باشد - و خواه بی پایان، در نیازمندی بعلت دیگری یکی است، و علت واجب است که با معلول موجود باشد، داستانش اینست که هر گاه ج معلول پسین باشد، و ب علت او، ولی این علت بعلتی نیازمند باشد، وجود ب خواه یکی باشد، یا بیش از یکی - درست نیست - مگر اینکه آنجا کنارگینی باشد که بآن کنارگین رسد، چه ب و آنچه جانشین و مانند ب باشد، حکمش در نیازمندی بعالتِ خارج، حکم واسطه است.

و نیز در **تعلیقات** گفته: «روا نیست که در هستیها چیزهای علت و معلول باشند، و بعالت غیر معلول نرسند» و باز همانجا گفته: «درست نیست که در موجودات چیزی باشد که بکنارگینی نرسد» و در اشارات گفته است که: «هر سلسله‌ای که از علتها - و معلولهای مترتب فراهم آمده باشد متناهی باشد، یا نامتناهی، پیدا شد که اگر همه آحاد آن سلسله معلول باشند - آن سلسله بعالت خارجی نیازمند است؛ ولی آن علت بناچار بعنوان کنارگین بدان سلسله می‌پیوندد، و نیز آشکار شد که اگر در آن سلسله چیزی که معلول نیست وجود داشته باشد، او کنارگین

و پایان است ، پس هر سلسله ای بواجب الوجود بذات می رسد . انتهى و همه این گفتارها راههای روشنی است بدانچه ما گفتیم ، و نورهای درخشان و شعله های تابان است که از افق آنچه ما گفتیم برخاسته ، و یاری می کند نظر ما را بالاترین تأیید آنچه بهمینار در تحصیل یاد کرده - بسخنش که اگر طرف غیر معلولی نباشد ، و هر چیزی معلول و ممکن باشد ، خواه یکی بود - و خواه بسی پایان ، هستی آن معلولها درست نخواهد بود » بپایان رسید آنچه منظور بود از حاشیه شفا .

نگارنده گوید : غایت و نتیجه هریک از برهانهای ابطال
برهان وسط و طرف
 تسلسل ، اثبات علت نخستین ، یعنی واجب الوجود است ؛
سرانجام باطل
 برهان وسط و طرف هم سرانجام باطل تسلسل منتهی می شود ،
تسلسل می رسد
 زیرا که فرضاً که بگوئیم میانگین چه متناهی باشد - و چه نامتناهی ، وسط و دارای خاصیت وسط بودن است ؛ و لازم آید که کنارگینی خارج از سلسله بی پایان وجود داشته باشد - که آن کنارگین خارج ، علت نخستین - و بناچار واجب الوجود است . و بنابراین با این برهان وجود واجب بی نیاز از ابطال تسلسل ثابت شود . ولی از بستگی و پیوستگی این سلسله بی پایان بواجب الوجود ، بناچار تناهی سلسله - و بطلان تسلسل لازم می آید ، بیانی که بعد خواهد آمد ، بویژه که واجب الوجود ، وحدت حقه حقیقه و از همه جهت بسیط است ؛ مرکب نیست ، نه از اجزاء خارجیّه - و نه از اجزاء عقلیه - و نه از وجود و ماهیت ، بلکه صرف حقیقت وجود - و هستی است ، روا نیست که از او صادر شود مگر یک چیز بسیط . بناچار آن چیز یکی از آحاد سلسله خواهد بود ، و هم آنجا سلسله بپایان می رسد .

پس اصرار محشّی شفا بر اینکه شیخ با اقامه برهان وسط و طرف ، فقط

منظورش اثبات علت نخستین است - نه ابطال تسلسل ، اولاً با خود برهان منافات دارد ، ثانیاً با تصریح شیخ در آغاز فصل که عنوان آنرا تناهی علل قرار داد ، ثالثاً کلمه طرف ظاهر است در اینکه سلسله بآن طرف که می‌رسد پایان رسد ، رابعاً عبارتی که خود او از شیخ در آخرین برهان نقل کرده « که هر چه طبعاً دارای ترتیب است متناهی است » و خود اعتراف کرده که این ابطال تسلسل است ، و بدیهی است که نظر شیخ بهمین برهان است ، بامدعای او ناسازگار می‌باشد . و نیز با گفته شیخ که گوید : « هر چه میان دو کنارگین است بآن دو محدود است » و چند مورد دیگر در عبارات شیخ در همین فصل . و نیز دو جمله اخیری که از تعلیقات نقل کرده مطلوب محشّی را نمی‌رساند ، زیرا منتهی شدن بعلت غیر معلول ، هم در صورت ابطال تسلسل درست است ، و هم در صورت وجود تسلسل ، و همچنین است اینکه شیخ گفت درست نیست که در موجودات چیزی باشد که بطرف نرسد .

وامّا عبارات اشارات پس آن چنانکه بعد بیاید دلیل ابطال تسلسل است ، علاوه : این مطلب که برهان برهان اثبات واجب است - یا برهان ابطال تسلسل مهم نیست ، چه در هر دو صورت برهان اثبات واجب است ، گرچه ناظرین کلام شیخ مختلف فهمیده‌اند ، مهم پاسخ اشکال محقق دوانی است - که محشّی از آن طفره می‌زند . پس ازین محشّی شفا گوید : « بر خردمندان پوشیده نیست که این (سخن بهمینار) بوجهی دلیل اثبات واجب تعالی است براه دیگر ، و آن اینست که سلسله ممکناتی که تا بینهایت کشیده شده‌اند ، باهریک از آحادشان در اینکه نابودی آنها در واقع رواست ، انباز و شریکند ، پس اگر واجب تعالی نباشد جمله آنها موجود نشود ، و گرنه ترجیح بی مرجح لازم آید » .

نگارنده گوید : این استدلال با بیانی روشنتر و کاملتر در ایراد دیگر نگارنده بر محشّی شفا
در اشارات آمده که ما آنرا نقل خواهیم کرد ، و ربطی ببرهان وسط و طرف ندارد .

و نیز گوید : « اگر جز ممکن موجودی نباشد هر چند سلسله آن ممکنها بی پایان باشد روا بود که سلسله دیگر بجای این سلسله قرار گیرد ، - که پاره های آن سلسله همچون عقول - ونفوس - واجرام علوی ، و سفلی ، همانند - وهم شکل اجزای این سلسله باشد .

پس هرگاه اینرا دانستی گوئیم تباهی نظر علامه^۱ دوانی پیدا شد ، و آن اینست که شیخ بصدد دلیل آوردن بر ابطال تسلسل است ، و آنرا دلیل وسط و طرف نامیده ، سپس در رساله^۲ خود بنام **انموذج (العلوم)** یکبار نقض وارد کرده - و بار دیگر حل^۳ ، و عبارتش اینست : بدان که (شیخ) رئیس در شفا بر بطلان تسلسل در چیزهای مترتب دلیل آورده باینکه لازم می آید اینجا میانگینهایی باشند بی کنارگین ، چه هر یک از آحاد بر این فرض میانگین است - بین پیشین و سپسین خود ، - بدون اینکه بپایان رسد ؛ پس لازم آید میانگین بی کنارگین (وجود پیدا کند) و این محال است ؛ زیرا که میانگین مضایف کنارگین است ، و دو مضایف در وجود متکافی (و هم دوش اند .) پس محال است که یکی آنها جدا از دیگری محقق شود . سپس گفته است من می گویم بر این سخن ایرادی است .

اما اول پس بنقض ، - بجنبش سرمدی سپهری که آنرا اثبات می کنند ، چه موجود از جنبش نزد فلاسفه چنانکه تحقیق کرده اند همان توسط است ؛ و این جنبش کنارگینی ندارد - مگر کنارگین اضافی ، - و مانند این کنارگین در صورت تسلسل (علتها) هم وجود دارد ، زیرا هر یک از آحاد را کنارگینی است که نسبت باو کنارگین است ، هر چند آن کنارگینها هم نسبت بکنارگینهای فرضی دیگر میانگین باشند .

اما دوم بحل^۴ ، توضیح اینکه :

اگر مقصود از کنارگین آنست که نسبت بهیچ چیز دیگر اصلاً میانگین نبود - ما قبول نداریم که میانگین باین معنی مضایفِ کنارگین باشد، همچنانکه بنوّت (فرزندى) مضایفِ ابوّت (پدرى) است، و این اضافه اقتضا ندارد که اینجا ابوّتی باشد که چیزی که بآن ابوّت وصف می‌شود بنوّت شخص دیگر موصوف نشود.

و اگر مقصود از کنارگین آنست که نسبت به چیزی کنارگین باشد خواه نسبت به چیز دیگر میانگین باشد - و خواه نباشد، پس این معنی در سلسله مترتبِ بی پایان هم موجود است. بلکه گوئیم: نرسیدن بکنارگینی که اصلاً میانگین نبود لازمهٔ تسلسل در چیزهای مترتب بلکه نزدیک است که عین آن باشد، پس استدلال بوسط و طرف، و بفرض اینکه بدیهی باشد تنبیه بر آن، فائده ندارد؛ زیرا که این کنارگین جلی‌تر از آن کنارگین نیست، چه کسی که تباهی ترتب چیزهای بی پایان را باور ندارد، قبول ندارد که هر میانگینی را کنارگینی لازم است که اصلاً میانگین نباشد، و اگر این مطلب پیدا می‌بود بطلان تسلسل برکسی پوشیده نمی‌ماند، بپایان رسید گفتار سید احمد. و سپس از سخن فارابی که پیش ازین نقل کردیم گفتهٔ او «و جائز نیست» تا «طرف پایان است» شاهد آورده پس از آن گوید:

«و همچنین است آنچه شیخ در برخی رساله‌های خود گفته که اگر این جمله را کنارگینی نباشد، هیچیک از آحاد جمله شایستهٔ علیّت و معلولیّت نخواهد بود؛ زیرا همهٔ آنها ممکن‌اند، و هیچیک از ممکنات را از آنرو که ممکن است بردیگری مزیتی نیست، برخلاف اینکه آن (جمله) را کنارگینی باشد؛ پس آنچه نزدیکتر بکنارگین است - سزاوارِ فضیلت تقدّم خواهد بود - نسبت بآنکه از او دورترست، پس (این که نزدیکترست) علت آن خواهد بود (که دورترست)، و هرگاه جمله را کنارگین بیرون از ممکنات که بخود واجب‌الوجود و بذات خویش متقدّم است نبود، ممکنات را قرب و بعدی نخواهد بود؛ و ازین

جمله هیچ چیز امتیاز پیدا نخواهد کرد که علت باشد ، و چیزی که معلول باشد «
پایان رسید آنچه نقل آن از محشّی شفا منظور بود .

و بسی جای شگفتی است که سخن فارابی که محشّی نقل
شواهدی که محشّی آورده بامدّعی او سازگار نیست
کرده صریح است در اینکه جمله ممکن نیست بی پایان باشد -
و پایان دارد ، پس گفتار او ناظر بابطال تسلسل است ، البته
لازمِ ابطال تسلسل اثبات واجب الوجود است ، و اما کلام

شیخ نیز که از برخی رسائل او نقل کرده روشنترین بیان است برای ابطال تسلسل ،
و هیچیک از این منقولات منظور محشّی را نمی رساند ، - زیرا کلام فارابی - و شیخ
هر دو تسلسل را ابطال کرد ، و محقق دوانی را تأیید کرد ، - از آن رو که گوید سخن
شیخ پیرامون ابطال تسلسل است ، و این خلاف منظور محشّی است که می گوید :
برهان وسط و طرف ربطی بابطال تسلسل ندارد ، و برای اثبات واجب است .

پاسخ محشّی شفا در برابر ایراد محقق دوانی تا اینجا همانند است بقصّه

ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیّامی در برابر سؤالات ابو حامد محمد غزالی ، چه
غزالی در نیشابور بدیدن خیّام آمد ، و از وی پرسید که جسم سپهری متشابه است -
و طبیعت متشابه چگونه در قطب مقتضی سکون است ، و در منطقه مقتضی حرکت -
آنهم در هر منطقه باعتبار نزدیکی - و دوری نسبت بقطب - و منطقه مقتضی حرکت های
سریع - و بطئی است ، و خیّام در پاسخ غزالی آغاز کرد بگفتار پیرامون اینکه
حرکت از کدام مقوله است ، و چندان سخنش بدرازا کشید که صدای مؤذّن بالله
اکبر بلند شد ، همینکه غزالی صدای اذان شنید از جابر خاست ، و گفت : جاء الحقّ
و زهق الباطل ، (پاسخ اشکال غزالی در حاشیه خفّری بر الهیات شرح تجرید
ذکر شده ، و درین باب صدرالدین شیرازی رساله ای نگاشته بنام قطب و منطقه ، گرچه
امروز دانسته شده که جسم سپهر و قطب و منطقه بآن معنی وجود ندارد . پس از آنچه

از محشّی نقل کردیم ، وی گوید : « عجب است از علامهٔ دوانی که از این مطلب با
 نصوص صریحه غافل شده » آن گاه نیز سخن محاکمات را پیرامون تقریر برهان
 وسط و طرف شفاگواه آورده که عنقریب هنگامی که عبارات اشارات را نقل می کنیم
 آنرا نیز خواهیم آورد ، و دانسته خواهد شد که ربطی بمنظور محشّی ندارد .
 سپس محشّی گوید :

« و دلالت می کند و مناسب است با آنکه ما گفتیم آنچه علامهٔ خفّری

یاد کرده بگفتهٔ خود - که :

شکّی نیست در هستی موجودی ، پس اگر واجب الوجود باشد مطلوب
 ثابت است ، و اگر ممکن الوجود باشد بناچار علتی فاعلی دارد ، پس یا بواجب
 منتهی می شود ، و این همان مطلوب است ، یا دور لازم می آید در علتهای فاعلی ، یا
 تسلسل ؛ و این دو باطل است .

اما دور برای اینکه لازم آن تقدّم شیء است بر خود ، و این بدیهی است

که محال است .

و اما تسلسل برای این که همهٔ علتهای فاعلی بی پایان که چیزی از آنها
 بواجب الوجود بذات مستند نباشد در اینکه نیستی آنها بکلی رواست ، و در اینکه
 در ذات آنها مرجّح وجود نیست - در حکم واسطه اند ، پس از وقوع چنین سلسله ای
 لازم می آید که ممکن - بی هستی محقق و موجود شود ، و این محال است » بپایان
 رسید سخن محشّی .

و پوشیده نیست که سخن خفّری همان دلیل است که محشّی

قبلاً یاد کرد بگفتهٔ خود « ممکناتی که به بی نهایت کشیده

شده اند الخ » نهایت امر خفّری مطلب را از اشارات - و سخن

ایراد نگارنده

بر سخن محشّی

فارابی و خواجه گرفته ، و خوب تقریر کرده است .

گفتار محشّی در تقریر سخن شیخ

نیز محشّی گوید : « هرگاه این مقدّمه درست شد در تقریر سخن شیخ بر نظم طبیعی آن گوئیم : اگر جز ممکن موجودی نباشد ، لازم آید که علت‌های فاعلی در موضوعهای متناهی یا

نامتناهی متسلسل شوند ، و علت‌های فاعلی واجب است که متناهی باشند ؛ زیرا اگر کنارگینی باشد که معلول سپسین است . و میانگینی که آن میانگین همان علت‌هایی هستند که بر هر یک آنها علتی دیگر مقدّم است ، لازم آید که کنارگینی دیگر باشد که او میانگین نباشد ، زیرا تحقق پیدا کردن میانگین بدون دو کنارگین محال است . پس اگر موجود منحصر بممکن باشد ، روا باشد که میانگین وجود پیدا کند بایکی از دو کنارگین (بدون کنارگین دیگر) ، و این محال است ؛ پس اینکه موجود منحصر بممکن بود نیز محال باشد . این حاصل سخن شیخ است در صورتی که بر آن افزوده شود اینکه لازمِ انحصار موجود در ممکن اینست که میانگین‌هایی وجود داشته باشد بی پایان - که آنها را کنارگین نباشد ، و میانگینها متناهی باشند - یا نامتناهی چاره نیست از اینکه می‌باید کنارگین داشته باشند ، و خلاصه اش اینست که مافوق معلول پسین تا بی نهایت دارای خاصیت وسط هستند . پس همچنانکه آحاد این سلسله میانگین‌هایی هستند ، مجموع مرکّب از آنها نیز میانگینی است - که او را کنارگینی است - که معلول پسین باشد ؛ - چه این معلول خاصیت میانگین ندارد ، و لابدّ باید کنارگین دیگری داشته باشد ، - زیرا هر میانگینی دو کنارگین می‌خواهد ، و چون ممکن نیست که این کنارگین معلول محض ، یا هم معلول وهم علت باشد ، لازم آید که فقط علت باشد ؛ (در مقابل معلول پسین که فقط معلول بود) و این خلاف فرض - و محال است . پس اگر واجب الوجود بذات موجود نباشد ، لازم آید که یکی از متضایفین که وسط است بی مضایف دیگر که طرف است وجود پیدا کند - و این باطل است ، زیرا لزوم تکافؤ دو متضایف در تعقل و در وجود ضروری است »
پایان رسید گفتار محشّی .

نگارنده گوید: این سخن محشّی که گوید: «علت‌های فاعلی

واجب است که متناهی باشند» درست است - در صورتی که برهان وسط و طرف دلیل ابطال تسلسل باشد، ولی این سخن

هم با ظاهر کلام شیخ منافات دارد، و هم با آنچه محشّی خود اصرار داشت - و بر آن از گفتار شیخ و دیگران گواه آورد، و هم با آنچه خود بعد ازین گوید «که میانگینها متناهی باشند یا نامتناهی چاره نیست از اینکه می باید کنارگین داشته باشند» زیرا فرض اینست که میانگین نیازمند بکنارگینی است خارج از سلسله - که علت مطلقه - و بخود موجود باشد، حالا خواه سلسلهٔ ممکنات پایان رسد، یا پایان نرسد، و نامتناهی باشد؛ پس در اثبات علت مطلقه نیازی بابطال تسلسل نیست، چنانکه قبلاً - هم ما گفتیم و هم خود محشّی، و هم ظاهر گفتار شیخ است.

و نیز محشّی گوید: نقضی که علامهٔ دوانی یاد کرده از چند

جهت مورد نظر است چه اگر مقصود اینست که بجنبش قطعی سپهری که آنرا بسرمدی وصف کرده بر دلیل نقض

وارد می آید، پس جنبش سپهری از دو سو بی پایان است، پس کنارگینی ندارد تا میانگین داشته باشد - و لازم آید که آن میانگین را دو کنارگین باشد.

سخنش که «جنبش باین معنی در خارج وجود ندارد» (در پاسخ آن) گوئیم

چنین نیست چنانکه از طبیعیات این کتاب پیداست، و ما آنرا سابقاً نقل کردیم. و این سخن که آن میانگین است اگر مقصودش اینست که در خارج چنین است این گفته پذیرفته نیست، و الا لازم آید وجود یکی از متضایفین بدون دیگری، و اگر مقصودش اینست که در ذهن میانگین است: پس این جنبش اگر پاره‌های آن در ذهن قرار نیستند حکمش حکم وجود خارجی اوست، و اگر قرارند پس جنبش نیست، چه جای آن که میانگین باشد، و اگر این سخن را باور کنیم، پس وجود آن جنبش

پیدایش تناقض
در گفتار محشّی

پاسخ محشّی
از ایراد دوانی

باهمه پاره‌های آن در ذهن ممکن نیست تا آنرا میانگینی باشد - بدون کنارگین ،
 و اگر مقصودش اینست که این دلیل بجنبش توسطی سپهری منتقض است ، - پس
 این جنبش حالتی است که جنبنده آن مثلاً در دو آن در دو مکان (نسخه غلط است
 صحیح یک مکان) نباشد ، و این مقتضی نیست که میانگینی باشد که او را دو
 کنارگین بود ، چگونه چنین نباشد درحالی که این جنبش جز کمال ما بالقوه
 نیست ، و درماهیت این معنی پیوستگی . یا تقدّر، یا تعدّدی نیست ، و ممکن نیست
 میانگین بدون : پیوستگی - و تقدّر - و تعدّد . پیدا شود .

(پس ازین نسخه‌های حاشیه چنین است : « و منها انا لو سلمنا ان لما بین
 طرفیها وسطیة اذ لاحدهما ازلیة وللآخر ابدیة ولیس شیء منها وسطیة » و این
 عبارت غلط و مخدوش است ، شاید مقصودش اینست که یکی از طرفین ازلی و
 دیگری ابدیست ، پس حرکت وسطیة‌ای وجود ندارد) پایان رسیدگفتار محشّی .

نگارنده گوید : اولاً شیخ در فصل نخستین از
 مقاله دوم طبیعیات کتاب شفا در باره جنبش
 قطعی گوید : « و این چیز در حقیقت ذاتی ایستاده

توضیح اینکه محشّی سخن
 شیخ را دریافته است

در اعیان ندارد ، تنها بسبب نسبت جنبنده بدو جا ، جایی که فروگذارده ، و جایی که
 بدان رسیده - صورت آن بذهن نقش می‌بندد ، زیرا صورت جنبنده درحالی که
 در جای مخصوص - و بانزدیکی و دوری مخصوصی است در خیال رسم می‌شود ،
 سپس صورتی دیگر درحالی که در جای و در نزدیکی - و دوری دیگری است
 بصورت پیشین می‌پیوندد ، پس انسان دو صورت را باهم می‌یابد که گویا یک صورت
 از جنبش است ، و این صورت چنانکه در ذهن است در بیرون ذهن نیست ، زیرا
 جنبنده در یک آن در دو مکان وجود ندارد (و این مانند شعله آتش گردان ، و
 قطرات باران است ، که اولی بنظر دایره آتش می‌آید ، و دومی خط ؛ زیرا در جای

اول که هست صورتش درحسّ مشترك نقش می‌بندد ، و هنوز این نقش زائل نشده بجای دوم می‌رسد و صورتش درجای دوم که هست درحسّ مشترك نقش می‌شود ، و همچنین ، از این رو این صورتهای بهم می‌پیوندند ، و از پیوستن آنها خط یا دایره دیده می‌شود . »

نگارنده گوید : این سخن شیخ صریح است دراینکه جنبش قطعی وجود ندارد ، ولی صدرالدین شیرازی ، و استادش محقق میرداماد قدس سرهما گویند : حرکت قطعیه نحوی از وجود دارد ، و از سخن شیخ در زمان که مقدار جنبش است استفاده کرده‌اند که شیخ جنبش قطعی را هم بنحوی ضعیف موجود می‌داند ، و محسّی هم از استاد خود میرداماد قدس سره برخلاف آنچه بیشتر فلاسفه از سخن شیخ دریافته‌اند تبعیت کرده است ، و ازینرو گوید : که جنبش قطعی وجود دارد . »

« و بهر حال سخن محقق دوآنی ربطی بجنبش قطعی ندارد ، چه او صریحاً گفت که « جنبش سپهری سرمدی که وجود آنرا ثابت می‌دانند » و باز گفت : « موجود از حرکت توسط است ، چنانکه تحقیق کرده‌اند » و هریک از این دو جمله سخن او صریح است ؛ دراینکه مقصودش حرکت توسطیه است - نه حرکت قطعیه .

**مراد دوآنی جنبش
توسطی است
نه قطعی**

و تعریفی که برای جنبش توسطی آورده همه تعریف نیست ، زیرا تعریفش چنین است که : این جنبش توسطی حالتی است که بسبب آن جسم متوسط است میان مبدأ - و پایان آن ، چنانکه دو آن در هیچ حیّز نیست ، بلکه هرآنی در حیّزی است .

**تعریف جنبش
توسطی**

و بعبارت دیگر بودن جسم بحالتی که هرحدی از حدّهای مسافت که فرض شود - نه پیش از رسیدن بدان حدّ در آن حدّ است ، و نه پس از آن .

و باز بعبارت دیگر : جنبش توسطی بودن جسم است میان مبدأ - و منتهی -

بحالتی که هر آنی فرض شود حالش در آن آن با حالش در دو آنی که بدان آن محیط است یکسان نباشد .

پس دانسته شد که بودن میانِ مبدأ و منتهی جزء تعریف جنبش توسطی است ، و منافاتی ندارد با اینکه حرکت توسطیه کمال نخستین باشد - برای چیزی که بالقوه است ، از آن رو که بالقوه است ، زیرا :

جنبش کمال
نخستین است

جنبنده که می خواهد رو بکمالی برود خواه در وضع بجنبند - چنانکه بوضع دیگری در آید ، یا در مکان - که بجای دیگر برود ، یا در کیف که سفید است - و سیاه می شود ، یا در کم - و مقدار که کوچک است - و بزرگ می شود ، پیش از جنبش در او قوه محض است ، و هنگامی که رو بمقصد بجنبند کمال نخستین را کسب کرده ، و هنگامی که بمقصد رسید یعنی آن وضع - یا آن جا - یا آن سیاهی را دریافت ، یا بزرگ شد ، بکمال دوّم رسیده است ، پس کمال نخستین - که جنبش است میانگین است - میان قوه محض - و کمال دوّم .

جنبش سپهری

درباره سپهر بگفته پیشینان گرچه سپهر هرگز ساکن نبوده تا بتوان گفت دارای قوه محض است ، و هیچگاه هم نمی- ایستد تا بگوئیم بکمال دوّم رسید - و ایستاد ، ولی همیشه در هر وضعی که باشد دارای استعداد تحصیل وضع دیگر است ، و نسبت بدان وضع دارای قوه است ، و جنبش او بسوی تحصیل آن ، نسبت بدان وضع کمال نخستین ، و هنگامی که آن وضع را تحصیل کرد بکمال دوّم رسیده هر چند نایستد .

مقصود محقق دوانی اینست که همچنانکه در سلسله علت و توضیح ایراد دوانی معلولهای متناهی یک معلول مطلق داریم - که فقط معلول است ، - و علت نیست ، و یک علت مطلقه داریم که فقط علت است ،

و معلول نیست : در جنبشهای توسّطی جهان طبیعت نیز که گوئیم توسّط میان مبدأ و منتهی^۱، یا آغاز - و پایان است ، هر جنبش و هر جنبنده آغازی دارد که پیش از آن آغازی نیست ، و پایانی دارد که پس از آن پایانی نیست ، و جنبش توسّطی ، توسّط است میان این آغاز و انجام ؛ همچنانکه آنها که هم علتّ اند - و هم معلول ، متوسطّاند میان علتّی که معلول نیست - و معلولی که علتّ نیست . چیز در هر یک از چهار مقوله که جنبش در آنها نزد فلاسفه مشهور است - هر گاه بجنبند چنانکه سبزا است - و آغازی کند که روبرخی برود ، یا کوچک است - و آغازی کند بزرگ شدن ، یا در طهران است و روبرختن عبدالعظیم براه می افتد ، یا سنگ آسیاست و بدور خود می گردد ، - همه این جنبشها آغازی دارد - و پایانی ، از سبزی آغاز کرده و بسرخی که رسیده ایستاده ، از کوچکی آغاز کرده - و بکمال رشد که رسیده متوقف شده . از تهران شروع کرده - و چون بمقصد که حضرت عبدالعظیم است رسیده از جنبش بازمانده ؛ و هکذا ، پس در جنبشهای جهان طبیعت هم جنبش توسّطی ، همیشه متوسطّاست میان مبدئی که پیش از او مبدأ و آغازی نیست . و منتهی^۱ و پایانی که پس از آن پایانی نیست ؛ - یعنی مبدی^۱ مطلق - و منتهای مطلق .

حالای گوئید : اگر سلسله^۱ علتّها بی پایان باشد ، همه افراد آن سلسله که بالای معلول پسین اند هر یک هم علتّ اند - و هم معلول ؛ و بمنزله یک وسط هستند ، و وجود وسط بی طرف ممکن نیست .

این دلیل منتقض است باینکه جنبش توسّطی همیشه در جهان ما متناهی . و میان مبدی و منتهای^۱ مطلق است ، در حالی که جنبش سپهری که آن هم توسّط میان

۱ - گاهی مبدأ (ما منه الحركة) گویند نسبت بمنتهی (ما الیه الحركة) که بقیه حاشیه در صحنه بعد

مبدء و منتهای است ، آغاز و انجام ندارد ؛ زیرا هم ازلی است و هم ابدی ، و مبدء و منتهای آن مبدء و منتهای اضافی است ، نه آغازی دارد که پیش از آن آغازی نباشد ، و نه پایانی دارد که پس از آن پایان - و جنبشی نباشد ، پس این جنبش بی آغاز و انجام در هر آن که فرض شود جنبنده در آن آن متوسط است میان آن پیشین و آن سپسین ، و جنبش در آن پیشین و آن سپسین - که کنارگین اند نسبت به جنبش در این آن نیز ، میانگین اند نسبت بآن پیشین ، و آن سپسین خودشان ، همچنانکه امروز میانگین است میان دیروز و فردا . دیروز کنارگین است نسبت بامروز . ولی میانگین است نسبت بپریروز و امروز ، پس جنبش متوسطی سپهری توسط است میان دو کنارگین اضافی .

پاسخ این نقض اینست که گرچه همچنانکه وجود جنبش

پاسخ نگارنده

بموضوعی نیازمند است که جنبنده باشد ، و چیزی که در او

بدوانی

بجنبند که آیین^۱ یا وضع - یا مقدار ، یا کیف است ، بما منه -

و مالیه نیز نیازمند است ، یعنی مبدأ و منتهی هم از شرایط وجود جنبش است ، ولی مبدأ - و منتهی لازم نیست که وجود خارجی داشته باشد .

شیخ در مقاله دوم طبیعیات شفا^۱ گوید : « اما بستگی جنبش

گواهی شفا بردستی

بمامنه (سرآغاز) و مالیه (پایان) از حد آن بدست می آید ،

پاسخ نگارنده

زیرا که جنبش نخستین کمالی است که حاصل می شود برای

بقیه حاشیه صفحه قبل

درینصورت گفتیم گاهی بجلا متحداند و گاهی باهم ضداند ، و متضایف نیستند ، - زیرا چنین نیست که هر کس مبدأ جنبش را تعقل کند منتهای آنرا هم تعقل کند ؛ و نه هر کس منتهی را تعقل کند مبدأ را تعقل کند ، و یکی سلب دیگری نیست ؛ و عدم و ملکه هم نیستند - زیرا هر دو وجودی اند . پس بناچار دو ضداند .

و گاهی مبدأ گویند نسبت به ذوالمبدأ که جنبش باشد ؛ و همچنین منتهی گویند نسبت بذو المنتهی ، و در این صورت نسبت مبدأ با ذو المبدأ و نسبت منتهی با ذو المنتهی که جنبش باشد تضایف است .

چیزی که بسبب این کمال آن چیز بکمال دوّم خود می‌رسد ، و این چیز پیش از این هر دو کمال ، حالت قوّت دارد ، و این قوّه حالتی است که کمال نخستین آن را ترك کرد و رو کرد ، بکمال دوّم .

و بسا هست که مبدء و منتهی^۱ دو ضدّ باشند (مانند سیاهی و سفیدی) .

و بسا هست که میان دو ضدّ باشند ، - لیکن یکی بیک ضدّ نزدیکتر باشد ،

و دیگری بضدّ دیگر .

و بسا هست که نه دو ضدّ باشند - و نه میان دو ضدّ ، ولی از چیزهایی

باشند که نسبتی باضداد دارند - و باهم تقابلی دارند ، پس باهم فراهم نمی‌شوند ،

مانند احوال سپهر که سر آغاز جنبش سپهری ضدّ پایان آن نیست (زیرا که هر دو

اعتباری محض اند ، - و دو ضدّ باید وجودی باشد) ولی سر آغاز - و پایان باهم

جمع نمی‌شوند .

و بسا هست که مامنه الحركة - و مالمیه الحركة (همانند سیاهی - و سفیدی)

از چیزهاییست که جنبنده هنگامی که در آن حاصل شد زمانی می‌ماند - تا در دو

کناره جنبش : سکون - و آرامشی پیدا می‌شود .

و بسا هست که هر گاه حدّ بالفعل (مبدء یا منتهی) فرض شود جنبنده در

آن حاصل نشود مگر آنی ، همچنانکه سپهر در جنبش خود مبدئی را رها می‌کند ،

و بغایتی روی آورد ؛ و در هیچیک نمی‌ایستد .

سپس گوینده‌ای را رسد که گوید : حدّها در چیزی که پیوسته است موجود

بفعل نیستند ، بلکه بقوّت موجوداند ، و تنها یا بسبب قطع فعلیت پیدا می‌کنند ، یا

بموافات محدودی مانند : مماسّه ، یا موازات ، یا بفرض - یا بعرض ، چنانکه یاد

کنیم . پس چون چنین است تا آنگاه که یکی از این اسباب بفعل موجود نشود ،

مبدء و منتهائی پیدا نمی‌شود ؛ و مادام که مبدئی معین نباشد که از آن مبدء ، جنبش

آغاز شود، و منتهای معینی نباشد که جنبش بدان رسد، و پایان یابد، جنبشی نخواهد بود؛ پس تا آنگاه که سبب محدودی نباشد جنبنده نخواهد بود، و این محال است.

پس سخنی که ما در پاسخ او می‌گوئیم اینست که: پایان و آغاز جنبش

بنوعی فعل است، و بنوعی قوت، و قوت دو گونه است، گونه‌ای نزدیک بفعل، و گونه‌ای دور از فعل:

مثال قوتِ نزدیک بفعل اینست که برای جنبنده در هنگامی که می‌جنبد

حدّی فرض شود. و حال اینکه در آنی که تو این حدّ را فرض می‌کنی او بدان حدّ برسد، پس این حدّ هم خود بالقوه است، و هم برای آن جنبنده بفعل حدّ می‌شود، برای اینکه فرض بفعل حاصل است، و با وجود این نمی‌ایستد، بلکه در حالی که جنبنده است می‌گذرد.

و مثال حدّ دور حدّیست که جنبنده در آینده بدان می‌رسد، و این حدّ از آنرو

که حدّ جنبش است ممکن نیست که بفرض یا بسبب محدود بفعل، بفعل حدّ قرار داده شود. برای جنبش بفعل؛ بلکه نیاز حاصل است باینکه جنبنده مسافت تا آن حدّ را بپیماید. تا ممکن شود که آن حدّ را مبدء یا منتهی. و حدّ قطع جنبش مفروض قرار دهی.

پس هر جنبشی از جنبشهای سپهر که در وقت معین بدان اشاره کنی. و آنرا

تحصیل کنی؛ آن حدّ برای آن جنبش فرض می‌شود؛ پس:

یکبار مبدء و منتهی دو نقطهٔ مختلف متباین اند. که دو حدّ جنبشی هستند

که فرض شده است در آن وقتی که تو آنرا معین کرده‌ای.

و یکبار نقطهٔ معینی عیناً هم مبدء قرار داده می‌شود. برای اینکه جنبش

از آن نقطه آغاز می‌شود ، و هم منتهی قرار داده می‌شود برای اینکه جنبش بسوی اوست . و این آغاز و پایان در دو زمان می‌باشد ، پس بستگی جنبش در جای ، یا در وضع - و نهاد ، بمبدء و منتهی^۱ ، چنین است که هرگاه جنبش و مسافتی تعیین کنی ، با آن خود بخود آغاز و پایانی تعیین پیدا می‌کند ، و تعلق جنبنده^۲ در جای ، بمبدء - و منتهی بدینگونه است که بفعل ، یا بقوت^۳ نزدیک بفعل حدی داشته باشد ؛ و آن حدّ بهر یک از این دو گونه باشد - رواست ، چه ما درباره^۴ آن وجه معینی از این دو وجه را شرط نکرديم - و بالجمله همانا جنبش بدین صورت و بدین شرط که یاد شد ، بمبدء و منتهی^۱ بستگی دارد - نه از آن جهت که مبدء و منتهی بالفعل باشد . - و پایان رسید سخن شیخ . پس علاوه بر اینکه پاره‌های مفروض جنبش معیت در وجود ندارند - و موجود بفعل نیستند ، از سخن شیخ بخوبی آشکار شد که اطراف ، یعنی آغاز و انجام^۵ جنبش فلکی امری فرضی است ، و وجود خارجی ندارد - تا ناقص^۶ برهان وسط - و طرف باشد .

محشّی گوید : « حالا که پاسخ ایراد نقضی او را دانستی

شایسته است بایرادی که بر پاسخ حلّی او وارد می‌آید اشاره

کنیم ، پس گوئیم :

ایراد محشی
بر پاسخ حلّی دوانی

بر او ایراد می‌شود باینکه درین صورت لازم می‌آید افزایش یکی از متضایفین

برد دیگری ، - زیرا یکی از دو طرف (متضایف) که معلول پسین درون اوست ،

از شماره^۷ طرف دیگر که این معلول در آن نیست ، بیک عدد بیشتر خواهد بود .

پس بیندیش .

چگونگی انحراف محشّی از این برهان بیهان دیگر

نگارنده گوید : مقصودش از اینکه گفته
ببندیش یعنی تدبّر کن ظاهراً اینست که محشّی
پاسخ او را باتمسکّ جستن بیهان تضایف داد،

و اگر بنا باشد که برهان وسط و طرف را با برهان تضایف درست کنیم، پس بهترست
که از اوّل همان برهان تضایف را بیاوریم .

بعلاوه بنا بر تحقیقاتی که پیرامون زمین شناسی در کرهٔ مسکونی ما که
زمین است صورت گرفته . هزار میلیون سال پیش در زمین هیچ جا نوری وجود
نداشته است ، پس وجود انسان در کرهٔ زمین آغازی دارد ، پس سلسلهٔ توالد و
تناسل ناچار بیابِ مطلق یعنی اَبی که پیش از او اَبی نباشد می رسد ، و بنا بر روایات
دینی هم مبدأ انسان آدم ابوالبشراست .

محشّی گوید : « و پوشیده نیست که می شود برهانرا براه دیگر
تقریر کرد ، و آن اینست که مراد شیخ از وجود وسط بدون
پیرامون گفتار شیخ طرف وجود ممکن است بدون علت ، چه ممکن وسط است ،
یعنی نسبت او بهستی و نیستی یکسان است ، زیرا جمله ای که مافوق معلول
محض است جمله ایست ممکن ؛ - زیرا پاره های آن ممکن است ، و علتی ندارد ؛
زیرا روا نیست که علت او بنا بر فرض از سلسله بیرون باشد ، و نه رواست که علت
درون سلسله باشد ؛ - زیرا کافی نیست . و نه خود او ، - چه ترّجیح یکی از دو
طرف ممکن بدون علت ممتنع است . پس آنجا وسطی خواهد بود که ممکن -
الوجود است بدون علت . »

نگارنده گوید : مقصودش از اینکه کافی نیست ، اینست که
هر یک از اجزای سلسله را که علت فرض کنیم علت او براو
ترجیح خواهد داشت ، و اگر مافوق مافوق معلول پسین

ایراد نگارنده
بر محشّی

علت معلولی باشد که فوق معلول اخیر است نیز چون همه آنها ذاتاً ممکن اند - نمی توانند مرجح وجود ممکن دیگر باشند ، بهر حال تعبیر بکلمه کافی مفهوم مناسبی ندارد .

و نیز گوید : « یا مراد شیخ اینست که آنجا چیز است که فرضاً هم علت است و هم معلول ، و علتی ندارد ، - زیرا که همه سلسله علت است (عبارت غلط است ظاهراً مقصود اینست که همه سلسله نمی تواند علت باشد) زیرا که کل یافته نمی شود مگر پس از هستی همه پاره های آن ، پس این کل هم علت پاره های خود باشد - و هم معلول آنها ، زیرا ممکن و مرکب است ، و اورا علتی نیست ؛ چنانکه پیش گفتیم ، پس در اینجا وسطی خواهد بود که طرفی ندارد . »
 بی پایان رسید حاشیه طولانی سید احمد علوی .

اعتراض دیگر
نگارنده بر محشی
 نگارنده گوید : باز هم محشی نتوانست مطلب را بخوبی برساند ، و مقصودش اینست که چون سلسله مافوق معلول سپسین گرچه بر هر یک صدق می کند که علت است - بر هر یک نیز صادق است که معلول است ، و سلسله معلولات ممکنه بدون مرجح و علت خارج محال است موجود شوند ، - زیرا ممکن ذاتاً در حد استواء - و وسط است ، و بیرون آمدن او از حد وسط - و از استواء بالبدیهه ، نیازمند بعلت خارج است . و بدیهی است که این دو تقریر بوسطیت و طرفیت ، و برهان وسط و طرف ارسطو که شیخ بتقریر - و تفسیر آن پرداخته است ربطی ندارد ، بلکه وسطیت را تأویل کرده است باینکه ممکن در حد استواء است ، - و این مطلب از اشارات مستفاد می شود - که برهان وسط - و طرف مربوط نیست .

پس اگر بیش از یکی باشد فرق نمی کند که مترتب (یعنی علت و معلول) باشند بترتّب متناهی - یا مترتب باشند و نامتناهی باشند ، پس همانا اگر در کثرتی متناهی مترتب شوند جملهٔ علت و معلولهایی که میان دو طرف اند ، مانند يك واسطه هستند - که نسبت بدو طرف ، در خاصیت واسطه با هم شریکند ؛ پس هر يك از دو طرف خاصیت خود را خواهند داشت ، همچنین است اگر در کثرت نامتناهی مترتب باشند و طرفی پیدا نشود ، همهٔ آن نامتناهی خاصیت واسطه را خواهند داشت ؛

۱ - لا یخفی أنّ کونَ کثرةِ الغیرِ المتناهيةِ فی خاصيةِ الوسطِ بمعنی کونها علةٌ - و معلولةٌ معا لا یقتضی سوا وجودِ الطرفين لها بمعنی العلةٌ - و المعلوم ، ای یلزم ان یکون لها علةٌ ، و معلول ، و هی كذلك ، اذ معلولها المعلوم الآخر ، و علتها مافوقه ، و لا یلزم ان یکون لها طرفان ، بمعنی أنّه ینتهی الیهما ؛ و کون طرفی الواسطة فی الکثرة المتناهية كذلك ، لا یستلزم کونَ طرفیها فی الکثرةِ الغیر المتناهيةِ ایضا كذلك ، و من یدعیه فعليه البیان .

فان قلت : الوسط لابدّ له من طرف بهذا المعنی الآخر ، و هما متضایفان . قلت لانسلّم انّ الکثرة الغیر المتناهية وسط بالمعنی المضایف للطرف ، انما المسلّم انّ لها خاصية الوسط - بمعنی کونها علةٌ و معلولةٌ معاً ، و ممّا ذکره الشیخ من البیان لا یلزم سوا ذلك ، و هذا لا یستلزم کونها وسطا بهذا المعنی المضایف للطرف و هو ظاهر (حاشیة محقق آقا حسین خونساری بر الهیات شفا) .

گفتار محقق خونساری پیرامون
برهان وسط و طرف

یعنی پوشیده نیست که اینکه کثرت بی پایان
خاصیت وسط دارد ، یعنی هم علت است -
و هم معلول ، اقتضائی ندارد ، جز اینکه دو

کنارگین یعنی علت - و معلول او وجود داشته باشد ، یعنی لازم می آید که علتی
داشته باشد - و معلولی ، و این کثرت همچنین است ، زیرا معلول او معلول
پسین است ، و علت او مافوق معلول پسین ، و لازم نمی آید که این کثرت دو طرفی
داشته باشد - که چون بآندو رسد پایان پذیرد ، و از اینکه واسطه در کثرت متناهی
چنین است . لازم نمی آید که کثرت بی پایان هم چنین باشد ؛ هر که دعوی دارد
بیان کند .

اگر گوئی : وسط باید بمعنی اخیر (یعنی باین معنی که بآن طرف بپایان رسد)

طرفی داشته باشد ، و آن دو (طرف و وسط) متضایف اند ؟

گوئیم ما نمی پذیریم که کثرت بی پایان وسط بمعنی مضایف طرف است ؛
آنچه مسلم است اینست که کثرت بی پایان خاصیت وسط دارد ، یعنی هم
علت است و هم معلول ، و از گفتار شیخ هم جز این لازم نمی آید ، و از اینکه
کثرت بی پایان هم علت است و هم معلول ، لازم نمی آید که وسط بمعنی مضایف
طرف باشد ، و این پیدا است .

محقق سبزواری در حاشیه شفا پس از آنکه حاشیه خونساری

ایراد محقق

را تا آنجا که گفت : «ومن یدعیه فعلیه البیان» نقل کرده ،

سبزواری

گوید : «پوشیده نیست که عبارت او مختل است ، زیرا

برخونساری

مرجع ضمیر در سخنش «اذ معلولها المعلول الآخر» اگر

همه سلسله باشد ، لازم آید که کل علت بعض پاره های خود باشد ، و اگر مراد

همه سلسله بود - جز معلول پسین ، گفته او «وعلتها مافوقه» درست نیست ؛

زیرا لازم آید که چیز علت خود باشد . انتهى .

پاسخ نگارنده
بایراد محقق
سبزواری

نگارنده گوید : اگر مقصود از «معلولها» این باشد «معلولی که که آن کثرت علت اوست» ایراد محقق سبزواری وارد است ، ولی خواه اضافه معلول بضمیر بمعنی « من » باشد . و خواه بمعنی «لام» ممکن است مراد از «معلولها» این باشد ،

- که معلول آن کثرت ، یعنی آن چیز که در آن کثرت فقط معلول است - و علت نیست ، و مراد از جمله «علتها مافوقه» اینست که علت آن کثرت مجموع سلسله بی پایانی است که مافوق معلول پسین است ، باین معنی که چون مافوق معلول پسین ، علت معلول پسین است ، و با ایجاد معلول پسین جمله تمام می شود ، پس مافوق معلول پسین همچنانکه علت معلول پسین است ، علت جمله نیز هست ، بنابراین ایراد محقق سبزواری وارد نیست . ولی :

پاسخ نگارنده
بوجه دیگر

چون گفتگوی محقق خونساری پیرامون کثرت بی پایانی است - که خاصیت وسط دارد ، و این کثرت مافوق معلول نخستین است ، پس ممکن است مراد از اینکه گوید «اذ معلولها المعلوم

الآخیر» اینست که معلول پسین که بیرون از این کثرت است ، معلول این کثرت است ؛ و مقصود از جمله «وعلتها مافوقه» اینست که *عِلَّةٌ هَذِهِ الْكَثْرَةِ مَافَوْقَ مَعْدُولِهَا الْآخِيرِ* ، علت این کثرت ، مافوق معلول پسین خود این کثرت است - که عبارت باشد از آخرین فردی که هم علت است و هم معلول ، و علت معلول پسین است . و بهر حال فرض ظاهراً تغییر می کند ، زیرا در گفتار شیخ فرض شده بود که علت معلول پسین فوق اوست ، و علت فوق او فوق او ، و همچنین علت هریک از افراد این سلسله بی پایان فوق اوست ، ولی بگفته محقق خونساری علت معلول پسین مجموع آحاد بی پایانی است که فوق اوست ، و علت

آن فرد که فوق معلول پسین است نیز مجموع آحاد بی‌پایان فوق او است ، و همچنین برود تا بی‌نهایت .

پس درین سلسله هر واحدی را که فرض کنیم ،
 علت او مجموع آحاد بی‌پایانی است که فوق او
 هستند . و این شبهه مشهوری است که مابعدازین
 آنرا رفع خواهیم کرد . اما اصل ایراد محقق
 فلاسفه شَبَّحِ اشتباه ارسطو را
 دریافته و از مخالفت او
 احتراز کرده‌اند

خونساری وارد است ، - گرچه او بی‌اعتباری این برهانرا پیدا نکرده است ، پس
 برخی فلاسفه شَبَّحِ خلل را در برهانِ وسط و طرف دریافته‌اند .

سید احمد علوی هم چنانکه گفتار او را نقل کردیم سرانجام وسط و
 طرف را باینکه ممکن ذاتاً در حد استواء است ، تأویل کرده بود .

محقق سبزواری چنانکه گفتیم همه برهان اشارات را ببرهان وسط و
 طرف افزوده ، و در نتیجه از عناوین وسط و طرف منصرف شده - و ادعای کند که
 مقصود شیخ در اینجا هم همان برهان است که در اشارات آمده .

محاکمات نیز چنانکه سخن او را بعداً نقل خواهیم کرد ، گرچه خلاصه
 برهان شفا را تقریر کرده ، لیکن در پاسخ ایرادی که یاد کرده از برهان وسط و
 طرف برگشته ، چنانکه عنوان وسط و طرف بودن لغوی شود .

باوجود این حال ، چون برهان مزبور برهان نیست - که ارسطو پیشوای اعظم
 آنرا استوار دانسته - و بر آن تکیه کرده ، و منسّران مابعدالطبیعه او از فارابی -
 و یحیی بن عدی ، - تا ابن سینا - و ابن رشد ، بر آن ایرادی نکرده اند ؛ ازینرو
 حکماء اسلام از روشن کردن اشتباه درین برهان خودداری کرده‌اند .

فارابی گرچه بر آن ایرادی نکرده ، ولی راه دیگر هم بمقصود خویش
 پیموده است .

ابن سینا در شفا از اینکه بر آن ایراد کند معذور بوده است ، چه او بگفته خودش در پاسخ از پرسش پنجم **ابوریحان** وی را بتفسیر خود بمقاله نخستین مابعدالطبیعه ارسطو که همین **مقاله الف صغری** است حواله کرده ، و یقیناً مراد شیخ از **تفسیر الف صغری** ، همین **مقاله هشتم شفاست** - که عالیترین - و بهترین تفسیر آن مقاله است ، شاید او نخست این مقاله را تفسیر کرده بوده ، و سپس همان تفسیر را بمقاله هشتم کتاب شفا ملحق کرده ، و بهرحال مقصودش از حواله کردن بتفسیر الف صغری ، حواله به همین **مقاله شفاست** .

امام **فخر** در **مباحث مشرقیه**^۲ در جلد اول فن چهارم فصل چهارم ، و **لاهیجی** در **شوارق** در **مسأله سوم** از **فصل ششم** ، و **حاج ملاهادی سبزواری** در **شرح منظمه** در **فریده هفتم**^۳ ، آنجا که گوید : **وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ وَالْطَّرَفِ** این برهانرا آورده اند ، و پیرامون آن چیزی نگفته اند . **صدرالدین شیرازی** در **مرحله ششم امور عامه** اسفار **فصل ابطال تسلسل** آنرا پیش از برهانهای دیگر در **ابطال تسلسل آورده** ، و آنرا استوارترین برهان دانسته که گوید : « **هَذَا اسَدُ الْبَرَاهِينِ فِي هَذَا الْبَابِ** » لیکن ما بلطف **فیاض علی الاطلاق** ، و ملهم حق - و صواب ، جهت تباهی این برهانرا پیدا کرده ایم : پس بموجب **وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ** گوئیم :

۱ - وبن اراد ان یتبین ذلک فلینظر فی المقالة الثانية من کتاب الفیلسوف فی سمع الکیان ، او تفسیرنا للمقالة الاولى من کتاب **باطافوسیقا** (= ستافیزیک) فیما بعد الطبیعیات (**جامع البدایع** چاپ مصر ۱۳۳۵ ص ۱۳۴ ، و نامه دانشوران چاپ تهران ۱۳۱۲ ج ۲ ص ۵۹۵ ذیل سرگذشت معصومی که سؤال و جوابهارا ترجمه مغلوطنی کرده است .

۲ - چاپ حیدرآباد ۱۳۴۳ ج ۱ ص ۴۷۶ .

۳ - چاپ تهران ۱۲۹۸ ص ۱۳۰ .

وسطیت برای اینست که این اوساط ، چه در
متناهی - و چه در نامتناهی ، هم علت اند - وهم
معلول ؛ پس از آنرو که علت اند معلول می خواهند ،

گفتار نگارنده پیرامون اشتباه
ارسطو در برهان وسط و طرف

همچنانکه لازم وجود علت اولی . وجود معلول است ، - و لازم وجود معلولی
که معلول است - و علت نیست ، وجود علت است ؛ پس سلسله بی پایان نیز که
هم علت است - وهم معلول ، از آنرو که معلول ممکن است ، علت می خواهد ؛
همچنانکه از آنرو که علت است معلول می خواهد ، نه علت بودن مقتضی وسط
بودن است ، - و نه معلول بودن ، بلکه وسطیت لازم اجتماع علت بودن - و
معلول بودن است ، و مجرد فراهم آمدن این دو صفت در یک چیز مقتضی علت
نخستین نیست .

پس اگر چهار چیز فرض کنیم اولی علت دوم - و دوم علت سوم - و
سوم علت چهارم ، در این سلسله سومی طرف نیست ، پس وسط است ، و علت
او هم علت مطلقه نیست ، بلکه دومی است ، - که معلول اولی است ، پس روشن
شد که از وسط بودن یعنی دارای دو خاصیت علت و معلول بودن ، لازم نمی آید
که علت او علت نخستین ، - و طرف باشد ؛ بلکه این وسط چون معلول است
علت می خواهد ، خواه آن علت وسط باشد ، و خواه طرف ؛ و سلسله بی پایان
هم چون همه ممکن معلول اند - و ذاتاً در حد استواء اند علت مطلقه می خواهند ،
نه برای اینکه خاصیت وسط دارند ، یعنی هم علت اند وهم معلول ، بطرف یعنی
بعلت نخستین نیاز مندند .

نیز اگر چنین است که علت مطلقه ، - و معلولیت مطلقه ، مقتضی طرف
بودن است ، و طرف مضایف وسط است ، هم در تعقل - وهم در وجود ، و وسط

بی طرف ممکن نیست ، پس باید طرف هم که مضایفِ وسط است ، بی وسط ممکن نباشد ؛ درحالتی که اگر فرض کنیم که فقط یک علتِ واجب الوجود موجود است - واز او یک معلول صادر شده - واز آن معلول هم معلولی صادر نشده ، دو طرف که عبارت از علتِ مطلقه - و معلول محض است ، وجود خواهد داشت ، در صورتی که وسط ، یعنی چیزی میان این دو که معلولِ علتِ مطلقه - و علتِ معلول محض باشد ، وجود ندارد .

پس نیاز سلسله نامتناهی یا متناهی که آحاد آن معلول ، و ممکن باشند ، بعلت مطلقه - نه از جهت وسطیت آنست ، بلکه از جهت معلولیت - و امکان آنست ؛ پس نه خاصیتِ علت مطلقه بودن - و معلول مطلق بودن مقتضی اینست که چیز ، طرف بمعنی مضایف وسط باشد . و نه اجتماعِ دو صفتِ علیت و معلولیت در یک چیز مقتضی اینست که موصوف بآن ، وسطِ مضایف طرف باشد .
و حاصل سخن اینست که استناد بپرهان وسط و طرف که بعنوان وسط و طرف از گفتار ارسطو شهرت یافته درست نیست . وَالسَّلَامُ عَلَیْ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ .

چه که تو هر جمله‌ای را که بگیری ، عدلت هستی معلولِ پسین
 و خود معلول خواهد بود ؛ زیرا که هر يك از آحاد آن جمله معلول است ،
 و هستی آن جمله بدان آحاد بستگی دارد ، و چیزی که هستی او
 بمعلول بستگی داشته باشد ، خود هم معلول است ، جز اینکه این
 جمله شرطِ هستی معلولِ اخیر - و عدلت اوست ؛ و هر چند بر عددی
 که می‌گیریم بیفزائیم همین حکم (معلول بودن جمله) تابی نهایت
 باقی خواهد بود .

پس روانیست که جملهٔ علت‌هایی موجود باشد - و در آنها
 عدلتِ غیرِ معلول ، و عدلتِ نخستین وجود نداشته باشد ، - زیرا
 (درینصورت) همهٔ (سلسلهٔ) بی پایان میانگینی خواهد بود ، -
 بی کنارگین ؛ و این محال است .

و سخن‌گوینده که عدلت - پیش از عدلت ، بی پایان است ؛ -
 در صورتی که قبول دارد که دو کنارگین وجود دارد تا اینکه دو
 طرف باشد - و میان آن دو میانگینهای بی پایان ، مانع نیست .

۱ - تتمهٔ حاشیهٔ
 سید احمد
 مقصودش از این سخن ملزم کردن - و ساکت
 کردن و سرزنش کردن آن ایراد کننده است -
 باینکه این سخنی است که بزبان می‌گوید - و خود

اعتقاد ندارد ، زیرا در نیافته است که کنارگین در اینجا مطلقاً چیزی نیست که درون
 سلسلهٔ علتها - و در ردیف آنها باشد - تا سلسله منقطع شود ، و تابی نهایت کشیده

نشود؛ و چون بعَلّتِ مطلقه رسید بپایان رسد - و تمام شود، و با بی پایان بودنِ سلسله منافات داشته باشد، چنانکه بدین مطلب آگهی داد و گفت:

برای اینکه هرگاه اورا کنارگینی باشد - پس او خود متناهی است - هرچند

احصاء کننده الخ .

پس حاصلِ سخن شیخ براهِ ساکت کردنِ ایرادکننده، اینست که کسی که احصاء - و شماره می کند در شمارشِ آحادِ آن بکنارهٔ آن بی پایان نمی رسد، زیرا که بی پایان است، چنانکه گفت:

این معنائی است در (ذهن) احصاء کننده که آنرا بی پایان فرض کرده، و ممکن نیست که بکنار آن برسد، چه نامتناهی است؛ که او از ما تقلید کرده، ولی چون ندانسته که معنیِ کنارگین چیست، - بلکه گمان کرده که کنارگین در پایان رشتهٔ علّتها بر دیف آنهاست، - پس رشتهٔ علّتها بدو که می رسد پایان می یابد، و بنزد او منقطع و تمام می شود، پس لازم می آید که سلسله بدو منتهی شود، چنانکه ازین مطلب آگهی داد بگفتهٔ خود.

«معنائی در خود چیز نیست» یعنی بپایان نرسیدن نظر بشماره کننده است - نه نظر بسلسلهٔ احصاء شونده، - که بکنارگینی که در رشتهٔ اوست می رسد - و قطع می شود، چه او گمان کرده که کنارگین آن حدّ است که در او سلسله بپایان می رسد، چنانکه بدین مطلب اشاره کرد بگفتهٔ خود که:

«متناهی بودن چیز بخودی خود اینست که کناره، یعنی حدّی داشته باشد - که در آن حدّ بپایان رسد، و هرچه میان دو کنارگین باشد بضرورت بآن دو کنارگین محدود است یعنی هرچه میان دو حدّ - و دو نهایت باشد، میان دو حاصر محصور است، پس این محصور بودن با بی پایان بودنِ سلسله ناسازگار است، پس با این گمان اینکه این گوینده گوید:

این سلسله میان دو طرف نامتناهی است، سخنی است که بی پروی آنچه ما

گفتیم بزبان می آرد - نه از روی خرد - و اعتقاد بگفته ما - پس این سخن برای اینست که بیشتر زشتی گفتار این گوینده نمودار شود .

سپس آشکار کرد مقصود اصلی خود را ، و از ساکت کردن این گوینده بمرام اصلی خویش برگشت - باینکه گفت :

از همه این گفتارها پیدا شد که اینجا علتی نخستین است الخ ، حاصل سخن اینست که اینجا علتی نخستین است - که او کنارگینی است بیرون از سلسله ای که تابی پایان می رود ، و معنی منتهی شدن سلسله باو اینست که سلسله باو مستند است ، پس ثبوت دو کنارگین با بی پایان بودن سلسله - ناسازگار نیست ، زیرا معنی کنارگین بودن او اینست که او سر آغازیست که جاعل سلسله است - بی اینکه خود بوجهی مجعول باشد ، چنانکه خود این مطلب را پیدا کرد بدین سخن که گفت :

«پس او کنارگین نخستین آن سلسله بی پایان است ، و او علتی است که معلول نیست» سپس نشان داد که این برهان در منتهای شدن اصناف علتهای بی پایان دیگر - بکنارگینی که معلول نباشد جاری می شود ، با وجود اینکه آن گوینده گرچه مانند سخن ما می گفت ، ولی ندانسته بود که چه می گوید ، و بسا هست که اگر از وی پرس و جو می شد درمی ماند ، چه او از کنارگین نمی دانست جز آنچه در سلسله علتهایی کشیده است - که چون بعلت نخستین رسد پایان پذیرفته ، و دنباله ندارد . باینکه او برای اینکه با ما راه آمده باشد - و از ما تقلید کرده باشد گوید : سلسله بی پایان است و نمی تواند اینرا انکار کند .

و چون شیخ بفرض ترتب آحاد رشته بی پایان چه فاعل باشند - و چه غایت - و چه مایه - و چه صورت ، وجود علت نخستینی ثابت کرد ، که هیچگونه علت ندارد ، خواست آگهی دهد از اینکه وجود سلسله آحادی بی پایان که مترتب

باشند محال است ، بدلیل آنچه در فصل هشتم از مقالهٔ دومِ طبیعیات باین عبارت یاد کرده است : « فصل در بیان اینکه ممکن نیست که جسم یا مقدار یا عددی که مترتب باشد بی پایان بود الخ . و در اینجا هم بدان اشاره کرد - باینکه گفت : همانا دانستی که هر چیز که طبعاً یعنی ذاتاً دارای ترتیب باشد ، مطلق ترتیب خواه سبب آن ترتیب علیّت باشد - یا طبع - یا ماهیت ، متناهی است ؛ و این سخن در طبیعیات گرچه همچون دخیل است ، یعنی ثابت کردن اینکه سلسله‌ای که آحاد آن مترتب است - و بی پایان می‌رود محال است ، - گرچه در طبیعیات مانند دخیل است الخ .

و حاصل سخنش اینست که هلیات بسیطه موجبات - و سوابب آنها ، از مباحث الهیات است ؛ پس یاد کردن آن در طبیعیات ، مانند دخیل در آنهاست . پس روشن شد - و آشکار گردید - بار دیگر ، و بار دوم ، پس از بار اول ، که برهانی که بنام وسط و طرف خوانده می‌شود ، برهان اثبات حقّ تعالی است . اما محال بودن سلسله بی پایان ، آنست که در طبیعیات از راه دیگر بیان کرده ، پس از بیانهای مکرر ما پیدا شد که در برهان وسط - و طرف کتاب شفا نه از خود امتناع نامتناهی یادی - و خبری هست ، - و نه از نشانی آن ؛ نه در الهیات کتاب - و نه در طبیعیات آن ، پس بخود واگذار علامهٔ دوانی - و پیروان او را ، که در سرگشتگیشان سرگشته شوند ، و در تنگنای نادانیهایشان خطا کار باشند ، و برای این چنین پیروزی عمل کنند کارکنندگان ، و رغبت کنند رغبت کنندگان ، چه آنان از تناهی ، انقطاع - و نابودی - و کشیده ناشدن فهمیدند ، و از کنارگین ، چیزی که در ردیف و رشتهٔ سلسله کشیده باشد ، و نیافتند که مراد از کناره و متناهی بودن چیست ؛ چه معنی اولی آنست که ما بتو آموختیم ، و متناهی

بودن چنانست که بشو یاد دادیم ، و این است فوز عظیم و الله هو الیهادی الی
الطریق المستقیم ببیان رسید حاشیه محشی روده دراز - سید احمد علوی.

نگارنده گوید : ما نخست گفتار شیخ را تقریری کنیم ؛ آنگاه
تقریر سخن شیخ
بیان گفتار محشی می پردازیم ؛
بنظر نگارنده
پس گوئیم : شیخ پس از آنکه خاصیت هر یک از وسط و طرف

را یاد کرد ، گفت فرق نمی کند - که وسط متناهی باشد - یا نامتناهی ، چه اگر آحادی
که مترتب اند کثرتی متناهی باشند ، جمله عددی که میان دو کنارگین است ، بمانند
یک واسطه بقیاس بدو کنارگین باهم در خاصیت واسطه انبازند ، و هر یک از دو
کنارگین نیز خاصیت خود را دارند ، همچنین است اگر سلسله علت و معلولها
بی پایان باشند - و بکنارگینی منتهی نشوند ، باز همه آن رشته بی پایان دارای
خاصیت واسطه خواهد بود ، - زیرا که تو در جمله ای را که بگیری علت هستی
معلول سپسین است ، و خود هم معلول است ، - زیرا که هر یک از آحاد آن جمله
معلول است ، و وجود جمله بدان آحاد بسته است ، و چیزی که هستیش بمعلول
بستگی دارد خود هم معلول است ؛ ولی این جمله شرط هستی معلول سپسین -
و علت اوست ، و هر چند جمله بیشتری را بگیری - حکم وسط بودن - و خاصیت
وسط را داشتن باقی خواهد بود ؛ پس روا نیست که جمله علتها بی وجود داشته
باشند ، و علت نخستین ؛ و علتی که معلول نیست نداشته باشند ؛ - چه درینصورت
همه آن سلسله نامتناهی واسطه ای خواهد بود بی طرف - و این محال است .

این تقریر خلاصه سخن شیخ است حالا گوئیم :

سلسله علتها ، و معلولها بمنزله زنجیر است که اگر از دوسو متناهی باشد
دانه بالای زنجیر بدانند دیگری بسته نیست ، بلکه فقط از یکسو دانه دومی

بی واسطه - و دانه‌های دیگر بیک - یا چند واسطه باو بسته - و بدو آویزان اند ، و بدانه آخر چیزی بسته نیست ، ولی او خود بدانه ماقبل آخر بسته است ، دانه‌های دیگر هریک از دوسو مربوط اند ، اما این زنجیر اگر از سمت بالا نامتناهی باشد ، در او برای دانه‌ای که دانه‌های زنجیر بدو بسته باشد - و او بدانه دیگر بسته نباشد - جا - و محلی ، وجود نخواهد داشت ، سلسله علل - و معلولات هم اگر بی پایان باشد ، چون همه در حکم میانگین هستند ، - بناچار بعلت مطلقه - و علتی که معلول نباشد نیازمنداند ، ولی در درون این سلسله برای علت نخستین ، جایی وجود نخواهد داشت ؛ پس علت وجود این سلسله در بیرون این سلسله موجود خواهد بود .

درینجا مشکلی پیش می‌آید ، و آن اینست که از یکسو فرض شد سلسله نامتناهی است ، و ازسوی دیگر بعلت مطلقه منتهی می‌شود ، پس متناهی است ، لهذا باتوجه بدین اشکال - در پاسخ کسی که می‌گوید :

«علتها پیش از علتها بی نهایت است» و بی نهایت است ، یعنی طرف ندارد .

شیخ گوید : «پس از آنکه گفتیم سلسله بی نهایت هم - دارای خاصیت وسط - و در حکم وسط است ، و وسط مضایف طرف است ، و محال است وسط بی طرف وجود پیدا کند ، پس بناچار علت نخستین (یعنی علتی که معلول نیست) می‌باید وجود داشته باشد - تا این سلسله بی پایان را موجود کند ، و هرگاه وجود دو طرف را باور کردید - تا در نتیجه دو طرف (معلولی که علت چیزی نیست ، و علتی که معلول چیزی نیست) وجود داشته باشند ؛ و میان این دو طرف وسائط بی پایان موجود باشد ، نامتناهی بودن وسائط (گرچه بموجب برهانهای ابطال تسلسل باطل است ، ولی) مانع هدف ما که اثبات علت نخستین است ، نخواهد

بود» زیرا درینصورت : آن علتِ مطلقه درخارج ازسلسله - ومبدء - وعلتِ این سلسله بی پایان خواهد بود .

پس ازینجا پیدا می شود که اثباتِ علتِ نخستین بااین برهان ببطلان تسلسل بستگی ندارد ، و با خود آن هم تسلسل باطل نمی شود ، پس آوردن این برهان برای ابطال تسلسل - چنانکه صدرالدین شیرازی کرده است ، اشتباه است ؛ پس ازین شیخ ببطلان تسلسل برگشته گوید :

علاوه براینکه با وجود سلسله بی پایان اثباتِ علتِ نخستین لازم آید ، سخن گوینده که گوید :

اینجا دو کنارگین است ، و وسائط بی پایان ، سخنی است که بزبان می آرد ، وبدان اعتقاد ندارد ؛ (زیرا کنارگین آنست که چون چیز بدان رسد ، پایان پذیرفته باشد ؛ همچون سطح که کنارگین جسم است ، و خطّ که کنارگین سطح است ، و نقطه که کنارگین خطّ است ، و همچون معلولِ پسین که یکسوی سلسله چون بمعلول پسین می رسد متناهی می شود) و معنی متناهی بودنِ چیز اینست که آن چیز بطرف منتهی شود ، هرچیز که میان دو کنارگین باشد ، بضرورت (محصور میان دو حاصر و) بآن دو طرف محدود است ؛ پس اگر احصاء کننده بکنارگین آن نمی رسد - این نرسیدن بکنارگین معنائیست که در (ذهن) احصاء کننده است ، نه درخود آن چیز ، چه خود آن چیز متناهی است .

وحاصل سخن اینست که : اگر سلسله علتها بی پایان باشد ، همه میانگین

باشند ؛ و وجود میانگین بی کنارگین که علتِ نخستین باشد محال است ، پس لازم آید که سلسله منتهی شود بکنارگین - که علتِ نخستین است ، و چون بکنارگین که علتِ نخستین است منتهی شود ، بی پایان رسد ، و حال اینکه این سلسله بی پایان

فرض شده بود ، و این خلاف فرض است ، پس وجود علت‌های بی‌پایان که عبارت از تسلسل علت‌ها - و معلولها است ، ممتنع باشد .

پس در پایان سخن ، شیخ اشاره کرد باینکه باهمین برهان ، تسلسل هم باطل می‌شود ، و خوب بود که صدرالدین شیرازی نیز این جمله سخن شیخ را بدنبال برهان وسط و طرف ذکر می‌کرد - تا بطلان تسلسل هم باهمین برهان روشن می‌شد ، و براو ایراد وارد نمی‌آمد - و شیخ آنرا که در ابطال تسلسل باین بیان قانع نباشد ، بفصل هشتم مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفا احاله کرد . و ظاهراً همچنانکه شیخ پس از اثبات علت نخستین ، متناهی بودن سلسله علت‌ها را ظاهر دانست ، و تنها بمختصر بیانی بسنده کرد ، صدرالدین شیرازی - و محقق دوانی هم این مطلب را بی‌نیاز از استدلال پنداشته‌اند - که برهان وسط و طرف را برهان ابطال تسلسل دانسته‌اند ، و ما بعداً سخن شیخ را از اشارات نقل خواهیم کرد ، که شیخ هم اینجا از راه استناد سلسله علل بعلت نخستین بطلان تسلسل را ثابت کرده‌است .

پس شیخ نخست مماشاة کرد ، و گفت : « بفرض اینکه جمله علت‌ها بی‌پایان باشد (گرچه این فرض تباه - و تباهی آن بگفته شیخ درینجا پیدا ، و وقوع آن بدلیلهای بطلان تسلسل - و بدلیلی که بعد بیاید در بیرون ذهن ما محال است) با وجود این ، این سلسله بی‌پایان در حکم میانگین - و بعلت نخستین نیازمنداست » و چون فرضاً سلسله نامتناهی بهم پیوسته‌است ، و در درون سلسله برای بعلت نخستین جایی نیست (این مطلب هنگام نقل سخن شیخ در اشارات پیدا خواهد شد) بناچار علت نخستین می‌باید از سلسله بیرون باشد .

و چون تا همینجا واجب الوجود ثابت می‌شود - ازینرو محشّی برهانرا ،

برهان اثبات واجب دانسته، و پس ازین آنچه شیخ پیرامون اینکه باوجود کنارگین (یعنی علتِ نخستین) بپایان رسیدنِ سلسله لازم می آید، و توهمِ نامتناهی بودن حقیقت ندارد، هر چند برهمین فرضِ خلافِ واقع هم اثباتِ علتِ نخستین لازم می آید. محشّی معتقد شده است باینکه برهانِ وسط و طرف فقط برهانِ اثباتِ واجب است، و این برهان با بطلانِ تسلسلِ ربطی ندارد، و همه گفتار شیخ را با تأویلهای نامربوط خود برگردانده است. بسخن ایرادکننده ای که معنیِ طرف یعنی مبدء - و جاعلی که بیرون سلسله باشد نمی یابد، و با فرضِ بی پایان بودنِ سلسله، گمان می کند - که طرف آنست - که چون سلسله بدو می رسد پایان می پذیرد، در صورتی - که چنانکه پس ازین خواهد آمد اگر سلسله بی پایان بود علتی که از سلسله بیرون است نمی تواند در آن سلسله مؤثر باشد، و این خلاف فرض است.

از هدفی که ما داریم و آن اثبات علّت نخستین است^۱ بعلاوه سخن گوینده که اینجا دو کنارگین است^۲ و میانگینهای بی پایان، سخنی است که بزبان می گوید - نه از روی اعتقاد؛ زیرا اگر آنرا کنارگینی باشد، پس خود متناهی است؛ و متناهی بودن ذات چیز اینست که آنرا کنارگینی باشد، و هرچه میان دو کنارگین است بضرورت بآن دو محدود (و متناهی) است، پس از همه این سخنان پیدا شد - که اینجا علّتی نخستین است، و گرچه میان دو کنارگین بی پایان باشد - و کنارگین یافته شود، پس او کنارگین نخستین آن سلسله بی پایان است، و او علّتی است که معلول نیست.

و این بیان سزاوار است که برای تناهی همه طبقات اصناف علّتها آورده شود، هر چند ما آنرا در علّتهای فاعلی بکار بردیم، بلکه دانستی که هر چه طبعاً دارای ترتیب است، او متناهی است؛ و این در طبیعیّات بود، گرچه این مطلب در آنجا مانند دخیل می بود.

۱ - بنای این سخن بر اینست که: چون گفته شد - اینکه جمله علّت خارجی لازم دارد، مقتضی دو کنارگین است؛ پس بر ابراد کننده لازم می آید که وجود دو کنارگین را بپذیرد، و چون پذیرفت بی پایان بودن وسائط، مانع هدف ما نیست - محقق سبزواری.

۲ - یعنی هرگاه معارضه کننده ملزم شد - که دو کنارگین را بپذیرد، چنانکه یاد کردیم، لازم می آید که بی پایان رسیدن سلسله را نیز بپذیرد، همچنانکه پیدا کردیم - محقق سبزواری.

پایان رسید گفتار شیخ در شفا و ظاهراً او خود بعدها دریافت است که برهانِ وسط و طرفِ ارسطو بی اشتباه نیست، ازینرو در اشارات، قید وسط و طرف را کنار گذاشته؛ برهانرا بصورتی تقریر کرده که اشکالی - که بر برهان ارسطو وارد بود، اینجا پیش نمی آید، و گفتارش در آن کتاب چنین است:

تَمِيحًا

هرگاه بذاتِ موجودی بنگریم، و بهیچ چیز جز ذات او ننگریم، یا چنانست - که وجود او واجب بود - یا نه. اگر هستیش واجب بود، پس او دائم الوجود است، و هستی او از خود او (بلکه خود اوست).

و اگر هستیش واجب نباشد، نمی شاید گفت که: او بذات خود ممتنع است - پس از آنکه او را موجود فرض کردیم. بلی اگر شرطی با او یار کنی مانند نیستیِ علّت، وی ممتنع الوجود می شود؛ و اگر شرط هستیِ علّت در نظر گیری، واجب (الوجود) بود؛ و اگر هیچ شرطی با او منظور نشود، نه هستیِ علّت - و نه نیستیِ علّت، صفت سومی بماند و آن امکان است. پس او بخودی خود

نه واجب است ، و نه ممتنع ، پس هر موجودی از روی ذات خویش
یا واجب الوجود است ، یا ممکن الوجود .

حکیم طوسی گوید :

این تنبیه در بیان تحقیق ماهیت ممکن است ، همچنانکه اشارهٔ پس از این
در پیدا کردن نیاز ممکن است در هستی خود - بمرجح ، و این هر دو فصل مقدمه
است برای اثبات واجب الوجود .

مقصودش اینست که : هر موجودی ، هرگاه حال او را بنگریم ، یا خود بخود
چنانست که نیستی بر او روا نیست ، یا رواست ؛ اولی واجب الوجود است ، و
دومی ممکن الوجود . پس هر موجودی یا واجب است یا ممکن .

و ممکن وقتی ممکن است که حقیقت او را از لحاظ خودش بنگریم ، و الا
واجب - یا ممتنع است ؛ - چه اگر او را بشرط هستی - یا بشرط سببش منظور کنیم
واجب است ، زیرا ممکن در حالی که موجود است ، نیستی او محال بود ؛ - زیرا که
محض بود و ضرورت است ، و محال است جمع میان هستی - و نیستی ، و در حال
حضور سبب موجب او عدمش محال است ، و در حال نیستی - و بنزد سبب
نیستی او محال است که موجود باشد . ولی امکان ذاتی او ، با اینکه با ملاحظهٔ
غیر - و با اعتباراتی که گفتیم واجب - یا ممتنع باشد ، منافاة ندارد .

سخن شیخ « او بخود حق است » یعنی بخودی خود ثابت و دائم است
و « قیوم است » یعنی بخود ایستاده - و هستی او جز بخود او بستگی ندارد .

اشارات

چیزی که شایستهٔ ذات او امکان است، از ذاتِ خود موجود نشود؛ زیرا برای ذات او از آنرو که ممکن است، هستی اولای از نیستی نیست، پس اگر یکی از هستی - و نیستی اولویّت پیدا کرد (یعنی اگر هست یا نیست شد) پس بسبب حضور یا غیبت چیز دیگر است، پس هستی هر ممکن الوجود از غیر خود اوست.

امام گوید: چون شیخ در اهتِ واجب - و ممکن سخن گفت، اکنون در اینکه ممکن وجود پیدا نمی‌کند - مگر بسببی (جز خود او) سخن گفت. و این مطلب را روشن کرد باینکه موجود بودنِ ممکن را از ذات خود باطل کرد، چه ممکن چیز است که هست - و نیست بودن او، هر دو درست است، پس اقتضای هیچیک از هستی و نیستی - برای ذات او از دیگری اولی نیست، پس ثابت شد - که روا نیست که هستی ممکن از خود او باشد، و چون این باطل شد - پیدا شد که ممکن بسببی جز خود موجود است.

و گوینده‌ای را رسد که گوید: شما در این فصل دو چیز یاد کردید:

یکی اینکه روا نیست که ممکن بخودی خود وجود پیدا کند.

و دوم اینکه هرگاه هستی او از خودش نباشد - بناچار این هستی از

غیر اوست.

اما بگفتار نخستین نیازی نیست، - زیرا ممکن از آنرو ممکن است - که

ذات او نه اقتضای هستی دارد، و نه اقتضای نیستی. و هرگاه ممکن این چنین

ملاحظه شد، پرداختن باینکه روا نیست که هستی ممکن از خود او باشد، چنانست که گفته باشیم: «چیزی که هستی او از خود او نیست، هستی او از خودش نیست» و این سخنی بی فایده است.

اما دوم، بیان بیشتری لازم دارد، زیرا از نادروستی گفته ما که «ممکن بخود موجود است» درستی سخن ما که «بسبب غیر خود موجود است» لازم نمی آید، - زیرا:

میان این دو قسم واسطه‌ای هست، و آن اینست که هستی ممکن از چیزی پیدا نشده باشد، نه از خود او، و نه از غیر او، (یعنی اتفاقاً موجود شده باشد). و هرگاه چنین است برهان تمام نیست، - مگر با یاد کردن - و باطل کردن این شقّ، یا بدعویّ ضرورت، یا ببرهان آوردن برتباهی آن؛ و شیخ چیزی نگفت، و شاید پاسخ اینست که: چون تباهی این قسم بضرورت دانسته بود، بناچار شیخ ملتفت آن نشد.

حکیم طوسی گوید: شیخ می‌خواهد پیدا کند که ممکن موجود نمی‌شود مگر بسبب علتی جداگانه، و تقریر سخنش اینست که:

ذات ممکن در موجود بودن خود، یا بغیر خود نیازمند است - یا نیازمند نیست.

شقّ دوم باطل است، زیرا رجحان یافتن یکی از دو چیز متساوی بی مرجح محال است، پس شقّ نخستین حقّ است.

و شیخ بسخن خود: «پس بخودی خود موجود نمی‌شود» بتباهی شقّ دوم اشاره کرد.

و بسخنش: «همانا از آنرو که ممکن، ممکن است از خود هست شدن او

از نیستیش اولی نیست» بمحال بودن رجحان یافتن بی مرجح ، اشاره کرد ؛ و بگفته خود « پس اگر یکی از هستی و نیستی اولی شود ، بسبب حضور یا غیبت چیزیست » باینکه شق نخستین حق است اشاره کرد .

محاکم گوید : « قول شیخ چیزی که شایسته ذات او امکان است الخ ، ظاهر این سخن شیخ اینست که هستی ممکن از خود او نیست ، پس هستی او از غیر اوست ، بیان (جمله) نخستین (وجود ممکن از خود او نیست) اینست که : ممکن چون بخود او بنگریم درست است که هست باشد ، و درست است که نیست باشد ، پس برای ذات او اقتضای هستی اولی نیست از اقتضای نیستی » آنگاه سخن امام و دو ایراد او را آورده سپس گوید :

« شارح (حکیم طوسی) پاسخ داده است - که مراد اثبات اینست که ممکن در هستی خود بغیر نیازمندا است ، زیرا هستی - و نیستی نظر بذات ممکن یکسان است ، پس اگر بغیر خود نیازمند نباشد ، لازم آید رجحان یافتن یکی از دو متساوی بردیگری - بی مرجح ، و این در نخستین نگرش خیرد محال است .

پس در نخستین (جمله سخن شیخ) استدراکی نیست ، زیرا او اشاره کرد باینکه بی نیازی ممکن در هستی از جز خود ممتنع است ، و اینرا بگفته خود « پس همانا هستی او از خودش اولی نیست از نیستی او » پیدا کرد ، چه این (سخن) اشاره است باینکه ترجیح (خود بخود رجحان یافتن) بی مرجح محال است .

و در دوم (یعنی اینکه هرگاه هستی او از خودش نباشد ، بناچار این هستی از غیر اوست ، که امام گفت در اینجا واسطه ای هست ، و آن اینست که هستی ممکن اتفاقی باشد) نیازی برهان نیست ، زیرا محال بودن این شق فرض بدیهی است ، و این توجیه بی راهه و ناحق است ، زیرا :

اگر مقصودش اینست که مفهوم سخن شیخ «خود بخود هست نمی شود»

همان مفهوم امتناع بی نیازی اوست - در هستی از غیر ، پس باطل بودن این سخن روشن است ، - زیرا غیر در مفهوم دوم منظور شده ، و در مفهوم نخستین منظور نشده .

و اگر مقصود اینست که مفهوم نخستین ملزومِ دومی است ، پس سؤال

بحال خود برمی گردد ؛ زیرا آوردنِ ملزوم مستدرک است ، همچنانکه بود .

و همچنین است سخن در گفته شارح که : (شیخ بسخن خود «هستی ممکن

خود بخود اولی نیست از نیستی او خود بخود» اشاره کرد باینکه تَرَجُّحِ بی مرجح

محال است) چه معنی این سخن شیخ جز این نیست که ذات ممکن ، نه مقتضی

هستی اوست ، و نه مقتضی نیستی او ؛ و این بر محال بودنِ تَرَجُّحِ بی مُرَجِّح

دلالت نمی کند ، و این مطلب روشن است ، پوشیده نیست .

و بهتر اینست که گفته شود که : قضیه چون بدیهی بود ، ولی اندک

پوشیدگی داشت ، خواست پوشیدگی آنرا با تصویر ممکن بر طرف سازد ؛ - ازینرو

مفهوم ممکن را آورد ، و برای روشن کردن آن ، بر آن حمل کرد .

۱ - مقصودش اینست که اینجا جای پیدا کردن حکم ماهیت است ، - که گرچه این حکم

بدیهی است ، ولی سی باید در مقام تصور اطراف آن پوشیدگی حکم را رفع کند . اکنون

بانگریستن باین مطلب که در تصدیق اولی هم گاهی بسبب تصور نکردن اطراف آن

- پوشیدگی رخ می دهد ، و این پوشیدگی باولی بودن تصدیق زبانی نمی رساند ،

گوئیم : هرگاه تصور کنیم که ممکن همان شیئیت ماهیت است - بجز از هستی - و

نیستی ، و تصور کنیم که نسبت هستی - و نیستی بماهیت یکسانست ، (بمانند دو

کفه ترازو) و اینکه تا آنگاه که یکی از دو متساوی بسببی جدا گانه بردیگری رجحان

پیدا نکند واقع نمی شود ، و بنگریم که ماهیت از حد استواء بیرون آمده ، و مثلاً بهستی

گرائیده ؛ سی دانیم که او نیازمند بمؤثر است ، و بسبب مؤثر موجود شده ؛ پس اگر

برخی از این تصورها پوشیده بماند ، حکم هم بالعرض پوشیده سی ماند . و این پوشیدگی

حکم با اولی بودن آن ناسازگار نیست .

گفتار نگارنده

نگارنده گوید: در سخنِ شارح اشاره‌ای بدو ایراد امام فخر

نیست، و در نگرشِ نخستین چنین می‌نماید که شارح بایرادهای
امام کار ندارد، البته ایرادهای او بر تقریر شارح وارد نیست.

پیرامون سخن محاکم

اما هنگامی که او تقریر خود را بر متن تطبیق کرده، بر این تطبیق محاکم

ایراد کرده است، و از سخنِ شارح چنین دریافته که او هر دو ایراد امام را پاسخ

داده، و این هر دو پاسخ را نادرست پنداشته؛ - و نیز ایراد دیگری هم بردو ایراد امام

افزوده است؛ - چه در پاسخِ ایراد نخستین گفته است که استدرالك بحالِ خود باقیست.

و در ایراد دوم گفته است که شارح تباهی هست شدنِ چیزی را از راهِ اتفاق بدیهی

شمرده (که این پاسخ امام بود از جانب شیخ) و ایرادی که افزوده اینست که

برخلاف آنچه شارح فهمیده از سخنِ شیخ ترَجَّحُ بِي مُرَجَّحُ مستفاد نمی‌شود.

حال در پاسخش گوئیم: اولاً شیخ در بخش فلسفه این کتاب

معنی امکان را یاد نکرده، و فقط در فصل پیشین گفت:

ممکن آنست که نه واجب است - و نه ممتنع، و اگر در اینجا

پاسخ نگارنده

بایراد محاکم

سخنِ او « بذات خود موجود نمی‌گردد » معنی امکان است، پس استدراکی

نیست، - زیرا او امکان را تفسیر کرده است، ثانیاً معنی امکان بگفته امام لا اقتضاء

الوجود والعدم است، نه لا اقتضاء الوجود، چه لا اقتضاء الوجود امکانِ عام است،

و بر ممتنع هم صدق می‌کند، و آنکه لازم ماهیت است، امکان خاص است، پس

استدراکی نیست. سلّمنا ولی:

اقتضا، در اینجا بمعنی علیّت نیست، زیرا اگر بمعنی علیّت باشد تعریف

ممکن بر واجب هم صدق خواهد کرد، چه وجود واجب عین ذات اوست - نه

معلول ذات او، بلکه مرادشان از اقتضا، در مقام تقسیم موجود بواجب - و ممکن

ضرورت است، و معنی ممکن چنانکه برخی محققان گفته‌اند: آنست که چون

ذات اورا بنگریم - نه وجود او ضرورت دارد ، و نه عدم او ؛ یعنی هریک از هستی و نیستی در برابر ذات او یکسان است .

و مقصود شیخ اینست که موجودِ ممکن که نه وجود او ضرورت دارد ، و نه عدم او ؛ (یعنی هیچیک از هستی و نیستی نه عین ذات اوست ، و نه جزء ذات او ، و نه لازم ذات او .) یعنی وجود - و عدم مانند دو کفهٔ ترازو نسبت باو متساوی است ، جایز نیست که خود بخود موجود شود ، یعنی هستی او از خودش - و مستند بذاتش باشد ، زیرا صادر شدن وجود از او اولیٰ نیست از صادر شدن لاوجود ، چه نسبت هستی - و نیستی باو ، برابر و یکسانست ؛ و با تساوی نسبتِ طرفین بچیزی - ممکن نیست یکی از طرفین بی مرجحی واقع شود ؛ عبارت دیگر با تساوی طرفین وقوع یکی از دو طرفِ متساوی بی مرجح در نظر عقل محال است .

پس حالا که ممکن موجود است ، اگر فرض شود که بی مرجح خارجی موجود شده ، این وجود خواه بذات او (که نسبت هستی و نیستی باو متساوی است) مستند باشد ، و خواه اتفاقاً موجود شده باشد ، - که وجود او نه بذات او مستند باشد ، و نه بغیر ؛ در هر دو صورت ترَجُّحِ بی مُرَجِّحِ لازم می آید . پس چون ما سخن شیخ « لیس یصیر موجوداً من ذاته » را چنین معنی کردیم که ممکن خود بخود موجود نمی شود ، این معنی هم آنجارا می گیرد که وجود ممکن مستند بذات او باشد - با فرض اینکه نسبت هستی - و نیستی بذات او متساوی - و یکسانست ، و هم آنجارا فرا می گیرد که ممکن اتفاقاً بی مرجح موجود شده باشد ، یعنی نه وجود مستند بذات او باشد ، و نه بغیر او ، - که این هر دو فرض ترَجُّحِ بی مرجح محال است . پس باین تفسیر در کلام شیخ استدراك لازم نمی آید - چنانکه امام گمان کرده است .

و چون معنی این جمله که «ممکنِ موجود، خود بخود موجود نشده است» اینست که نه ذات او سبب وجود اوست، و نه اتفاقاً موجود شده است؛ و لازمِ بین و آشکار این جمله، اینست که بی نیازی ممکن در هستی خود از غیر ممتنع است؛ بنابراین شیخ ملزوم، یعنی جمله «از ذات خود موجود نمی شود» را آورده؛ و لازم آن، یعنی: بی نیازی ممکن در هستی خود از غیر ممتنع است را اراده کرده است. پس سخن خواجه درست است که گوید: سخن شیخ «لیس بصیر موجوداً من ذاته» اشاره باینست که عدم احتیاج ممکن در موجود بودن خود بغیر محال است. و باز مؤید آنچه ما در ترجمه - و تفسیر کلام شیخ گفتیم، سخن دیگر شیخ است که گوید: «هستی او خود بخود اولی نیست از نیستی او از آنرو که ممکن است» چه این اولی نبودن هستی همچنانکه در صورت استناد هستی بذات ممکن ترَجِّحِ بی مُرَجِّحِ است، و اولویتی ندارد؛ در صورتی که بگفته امام ممکن اتفاقاً موجود شود - تا نه وجودش بخود او مستند باشد، و نه بغیر او؛ باز ترَجِّحِ بلا مرَجِّحِ است^۱، و بدون اولویت موجود شده است.

--- --

۱ - ترَجِّحِ بی مُرَجِّحِ - که حتی اشهریهام آنرا باطل می دانند از آنرو روا نیست - که لازم می آید چیزی که در حد استواء است خود بخود از حد استواء بیرون آید، و ذات نایافته از هستی بخش هستی بخش شود، و معنی اینکه اولی نیست، اینست که چیزی که سبب اولویت یعنی رجحان یکی از دو طرف باشد، در کار نیست. پس اولویت نداشتن همان ماندن در حد استواء است.

تفصیله

(پس چون هستی هر چه ممکن الوجود است از دیگریست) یا سلسله می رود بی پایان ، پس هر يك از آحاد سلسله در ذات خویش ممکن خواهد بود ؛ و جمله بدان آحاد بسته است ، پس جمله هم واجب نباشد ، و بدیگری واجب شود ، و ما اینرا روشن کنیم .

تفسیر

چون پیدا کرد که ممکن را چاره نیست از سببی ، این جا در تباهی تسلسل سخن گفت ، و لازم بود که پیش ازین فصل در بیان اینکه سبب مؤثر روا نیست - که بتقدم زمانی بر مسبب مقدم باشد - سخن گوید .

چه اگر این روا باشد استناد هر ممکنی بممکن دیگر - پیش از او - تابی نهایت ممتنع نبود ، و این امر بنزد او ممتنع نیست ، پس چگونه باطل کردن آن برای اثبات واجب الوجود ممکن خواهد بود ؟ اما هرگاه دلیل قیام کند بر اینکه سبب باید با مسبب موجود باشد ، درین هنگام اگر تسلسل پیدا شد آن سببها - و مسببها همه باهم حاضر خواهند بود ، و این نزد شیخ محال است . و برهانی که یاد کرده است نیز ویژه همین صورت است ، پس بهتر بود که سخن درین مسأله را پیش از اینجا می آورد ، ولی چون می خواست آنرا در جای دیگر - و آن آغاز نمط پنجم این کتاب است یاد کند ، در اینجا از یاد کردن آن درگذشت .

سپس بدان که برهان تباهی تسلسل - یکبار بوجهی یاد می شود که بتقسیمها نیازی ندارد ، یکبار چنان ذکر می شود که بتقسیمها نیاز مند است . و شیخ نخست

وجه نخستین را آورد ، و بدنبال آن وجه دوم را .

و بیان وجه نخستین اینست که گوئیم :

اگر سببهایی که همگی ممکن اند متسلسل شوند ، پس بناچار نیازمند بوجود دیگری خواهند بود ، درینصورت چاره نیست از چیزی - که همه آن ممکنات - و هر یک از آحاد آنها باو متعلق - و بسته باشند ، و در موجودی که از همه ممکنها ، و از همه آحاد آنها ، بیرون باشد لازم آید که ممکن نباشد ؛ زیرا اگر ممکن باشد از گروه همان ممکنات خواهد بود ، نه بیرون از آنها . پس ثابت شد استناد همه ممکنات - بموجود واجب الوجود ، و همین مطلوب است .

و ما این معنی را بر لفظ کتاب برابر کنیم ، پس گوئیم :

سخن شیخ یا مسلسل شود الخ ، بدان که معنای آن اینست که آن ممکنات اگر متسلسل نشوند ، پس بسبب بی نیازی رسند ، و همین مطلوب است ؛ و چون این خود مطلوب بود ، بناچار شیخ متعرض آن نشد ، بلکه قسم دیگر را متعرض شد . پس سبب حذف کردن یکی از دو جزء منفصله همین بود .

و اما اگر متسلسل شود بی پایان ، پس برین تقدیر هر یک از آنها ممکن است ، و جمله بدان آحاد بسته - و ممکن است ، پس جمله - و آحاد همگی ممکن اند ، پس جمله و آحاد نیاز منداند به چیز دیگر . و گرنه ممکن از سبب بی نیاز بود ، و آنکه با همه ممکنات و با همه آحاد ممکنات مغایرت داشته باشد ، بناچار نباید ممکن باشد ؛ و هر گاه ممکن نبود ، واجب بود ، و همین مطلوب است .

حکیم طوسی گوید :

(شیخ) می‌خواهد واجب الوجود بذاته را اثبات کند ، و تقریر سخن پس از ثبوت نیاز ممکن بغیر ، اینست که آن غیر یا واجب است ، و یا ممکن ؛ و سخن در آن ممکن مانند سخن در (ممکن) نخستین است ، پس یا بواجب می‌رسد ، و یا نیاز دور می‌زند ، و یا بی‌پایان متسلسل می‌شود . و شیخ بخش نخستین را یاد نکرد ، زیرا همان مطلوب بود ؛ و نه دوم را ، زیرا که تباهی آن آشکار است ؛ و بسبب دیگری که یاد خواهیم کرد . بلکه سوّمی را یاد کرد ، و لزوم مطلوب را خواست از آن پیدا کند ، پس درین فصل روشن کرد که سلسلهٔ ممکنات بر تقدیر وجودشان بچیزی نیازمنداند بیرون از خودشان - که بسبب او واجب (بالغیر) شوند .

(وخواجه پس از نقل سخن امام بر این گفتهٔ او که این فصل موقوف است بپیدا کردن اینکه سبب روا نیست - که بزمان بر مسبب مقدّم باشد الخ ایراد کرده گوید :)

براین سخن مؤاخذهٔ لفظی لازم می‌آید ، و آن اینست که استناد چیزی بچیزی که در زمان پیش از اوست محال است ، زیرا که استناد بمعدهوم است . پس واجب بود - که گفته می‌شد : این بیان بستگی دارد بپیدا کردن امتناعِ باقی‌ماندنِ معلول - پس از نیستی علت بزمان ، زیرا که هر یک از (آحاد) سلسله اگر باقی نماند مگر در دو زمان - که در یکی از دو زمان معلول پیشین خود باشد ، و در زمان دوم علتِ سپسین خود ، هر آینه هر ممکنی بدیگری پیش از خود مستند خواهد بود - تا بی‌نهایت . و مراد این فاضل این معنی است . و اما اعتراض مشهور و آن اینست که جمله گفتن ، و بی‌پایان خواستن ، درست نیست ، پس اعتراض لفظی است ، سزاوار است در بحثهای معنوی بچنین اعتراضها ننگرند .

نگارنده گوید : تقدّم زمانی مانند تقدّم دیشب بر امروز ، و تقدّم نطفه بر علقه ، و آن بر مضغه ، و آن بر جنین ، و آن بر حیوان ، و آن بر انسان ؛ اینرا تقدّم زمانی گویند ، یعنی تقدّم پاره‌های زمان بر همدیگر ، یا تقدّم - و تأخّر چیزهای زمانی

گفتار نگارنده
پیرامون سخنِ امام
و حکیم طوسی

نسبت بهمدیگر .

بنا بر این تقدّم علّت بر معلول ظاهرش اینست - که علّت در زمان پیشین باشد ، و معلول در زمان سپسین ؛ باین معنی که هر دو باهم در یکزمان جمع نشوند . و این بیدیه محال است ؛ چه لازم می‌آید استنادِ معلول بمعدوم ، یعنی لازم می‌آید که علّت شیء چیزی باشد که پیش از او بوده - و نابود شده ، و پس از نابودی همان نابود ، علّت این چیز شده باشد . لهذا چون ظاهر سخنِ امام این بود ، خواهی گفت : مقصود امام اینست که علّت مدّتی پس از موجود شدن معلول را ایجاد کرده است .

توضیح اینکه : شرطِ جریان برهانهایِ ابطالِ تسلسل ، بعقیدهٔ فلاسفه اینست که :

اولاً : مانند دانه‌های زنجیری که از بالا آویزان است ، و اگر یکدانه از وسط آن پاره شود ، دانه‌های زیرینش همه می‌افتند ، می‌باید اجزاء آن سلسله نسبت بهمدیگر ترتب داشته باشند ، - یعنی یکایک علّت و معلول بوده ، و وجود هر یک بسته بوجود دیگری باشد .

ثانیاً : با هم در یکزمان موجود باشند - آن چنانکه بمجرّد موجود شدنِ علّت ، معلول نیز با او موجود شود ، و بمحض اینکه علّت از بین رفت ، معلول هم با او نابود شود ؛ تقدّم - و تأخّر زمانیِ علّت و معلول نسبت بهمدیگر جائز نیست ، حالا گوئیم :

تقدّم علّت بر معلول سه گونه فرض دارد :

اول : آنکه گفتیم علّت در زمان پیش موجود شود ، و معلول در زمان بعد ، چنانکه باهم در زمان معیّت نداشته باشند ، و این بالبدیهه محال است .
دوم : اینکه علّت نخست موجود شود ، و مدّتی پس از موجود شدن معلول را ایجاد کند ، و معلول هم مدّتی پس از موجود شدن ، معلول دیگر را بوجود آورد ، و این معلول نیز مدّتی بعد از موجود شدن معلول دیگر را سبب شود ، و هکذا بی پایان ، مانند پدر - و فرزند - که نخست پدر موجود می شود ، و چندی پس از موجود شدن ، سبب وجود فرزند می شود ، و خود از میان می رود ، و فرزند او هم مدّتی پس از آنکه موجود شد ، سبب وجود فرزند می شود ، و پس از مدّتی نابود می شود ؛ و هکذا ، و هکذا ؛ که ممکن است تا بی نهایت فرض شود ، که در اینجا بگفته حکماء چون علّت و معلولها در یکزمان باهم موجود نیستند ، برهان ابطال تسلسل جاری نمی شود .

سوم : اینکه علّت نخست موجود شود ، و پس از چندی معلول را بوجود آورد ، ولی معلول مادام که علّت هست از او جدا نشود ، چنانکه اگر علّت معدوم شد ، معلول هم باقی نماند ، و علّت این علّت هم نخست موجود شده ، و مدّتی که بر او گذشته معلول را بوجود آورده ، و هکذا برود تا بی نهایت .
مثلاً :

فرض می کنیم که معلول اخیر ما الف است ، و علّت آن ب ، می گوئیم :
ب نخست موجود شد ، و مدّتی پس از موجود شدن الف را موجود کرد ، ولی الف دیگر از ب جدا شدنی نیست ، یعنی هرگاه ب نابود شود ، الف هم نابود می شود ، و همچنین علّت ب ، ج است ، و ج مدّتی پس از آنکه موجود شده بود ،

سبب وجودِ ب شد ، و حالا که ب را موجود کرد ، اگر فرض کنیم که ج نابود شود ، حتماً ب هم نابود خواهد شد ، و پس از نابودیِ علتِ خود که ج است ، باقی نخواهد ماند ؛ ج هم معلولِ دال است ، باین معنی که اول دال موجود شد ، و مدتی بعد ، سببِ وجودِ ج شد ؛ ولی ممکن نیست که ج نابود شود ، و دال بماند ؛ و همچنین دال معلول ه است ، بر همین منوال ، و ه معلول و است - بهمین طریق ، این سلسله برود تا بی نهایت . درین صورت هر یک از علتها مدتی پیش از معلول خود ، موجود شده اند ، ولی همه معلولها با علت خود موجود اند ، و هر علتی که نابود شود ، معلول او هم باقی نمی ماند ؛ و با او نابود می شود ، و در صورتی که سلسله غیر متناهی بدین گونه موجود شود ، براهین ابطال تسلسل آنرا فراموش می گیرند ، و باطل می کنند .

بقای معلول پس از نابودی علت نیز دو فرض دارد .

یکی : اینکه معلول بی درنگ در همان آنِ حدوثِ علت موجود شود ؛ و پس از مدتی که معلول - و علت هر دو با هم موجود باشند ، علت نابود شود ، و معلول باقی ماند ؛ که درین صورت اگر فرض کنیم - که سلسله علل و معلولات بی پایان باشند ، چون همه با هم در یک زمان موجود اند ، برهان ابطال تسلسل صدق می کند ، و آنرا باطل می سازد .

دوم : اینکه نخست علت موجود شود ، و پس از گذشتنِ مدتی معلول را ایجاد کند ، و پس از چندی که علت - و معلول با هم موجود بودند علت نابود شود ، و معلول باقی ماند ، و همچنین این معلول نیز مدتی پس از موجود شدن ، سبب وجودِ معلولی دیگر شود ، و مدتی پس از آنکه این معلول دومی را موجود کرد خود نابود شود ، و معلول اخیر باقی ماند ؛ و هكذا تا بی نهایت . مانند پدر -

و فرزند - که مدتی پس از آنکه پدر بدنیا می آید سبب وجود فرزند می شود ، و مدتی پس از آنکه فرزند موجود شده پدر نابود می شود ، و فرزند می ماند ، فرزند هم پس از مدتی فرزندی بوجود می آورد ، و پدر می شود ، و چندی پس از پدر شدن نابود می شود ، و فرزند می ماند ، و هکذا ، و هکذا - الی غیر النهایه . و این فرض عیناً همان فرض دوم تقدّم علّت بر معلول است ، چه فرض اول آن محال بود . بنابراین چه بگوئیم ابطال تسلسل منوط است باینکه تقدّم علّت بر معلول جائز نیست ، و چه بگوئیم که ابطال تسلسل منوط است بامتناع بقاء معلول پس از نابود شدن علّت ، هر یک از این دو در یک فرض که خواه خود تصریح کرده ، و آن اینست که علّت در زمان مقدّم موجود شود ، و پس از چندی معلول را موجود کند ، و خود نابود شود ، و معلول پس از او چندی بماند مانند پدر و فرزند ، برهانهای ابطال تسلسل آنرا فراموش نمی گیرد . و در یک فرض دیگر هر یک را آن بر همین باطل می کند ، پس حقیقت اینست که برهان ابطال تسلسل جائی را فراموشی گیرد که هم علّت بزمان بر معلول مقدّم باشد ، و هم معلول پس از نابود شدن علّت بماند .

پس دانسته شد که در صورتی برهانهای ابطال تسلسل جاری نمی شود که هم علّت مدتی پیش از معلول موجود شود ، و هم معلول مدتی پس از نابود شدن علّت باقی ماند .

بنابراین اگر چنانکه امام گفت گوئیم : این برهان موقوف است بر اینکه

تقدّم علّت بر معلول در زمان جائز نباشد ، دو عیب دارد :

یکی : اینکه از ظاهر کلمه تقدّم بنظر می رسد که معلول در زمان بعد از

علّت موجود شود چنانکه خواه اشاره کرد ، که این محال است .

دوم : اینکه اگر مقصود اینست که : علت گرچه در زمان پیش از معلول موجود شده ، ولی مدتی هم با معلول موجود باشد ، این گفتیم دو فرض دارد که در یکی از دو فرض برهان تسلسل جاری نمی شود .

و اگر چنانکه خواجه گفت گوئیم : جریان برهان تسلسل برامتناع بقاء معلول پس از نیستی علت موقوف است ، اینهم دو فرض داشت - که در یکی از دو فرض برهان تسلسل جاری نمی شود ، و آن فرض را هم خواجه خود بیان کرد که گفت : هر یک از آحاد سلسله اگر باقی نماند مگر در دو زمان تا آخر مانند پدر - و فرزند که مثال زدیم .

علاوه بر این این تعبیر خواجه خود از سخن شیخ در نمط پنجم سرچشمه گرفته است ، پس گرچه خواجه گفت برهان ابطال تسلسل برامتناع بقاء معلول پس از نابودی علت متوقف است ، و بقاء معلول پس از انعدام علت دو فرض داشت ، و فقط در یکی از دو فرض برهان جاری نمی شد ، و آن همان فرض بود - که هم علت در زمان پیش از معلول موجود شده - و هم معلول پس از فنا علت باقی مانده بود ، ولی این فرض را او صریحاً ذکر کرد که گفت : هر یک از آحاد سلسله باقی نماند مگر در دو زمان الخ . بعلاوه نزد حکما هم تقدم معلول بر علت ممتنع است ، و هم بقاء معلول پس از نابودی علت :

و حقیقت مطلب اینست که اصولاً این برهان اثبات واجب نه نیازی بدلیل امتناع تقدم معلول بر علت دارد ، و نه بدلیل امتناع بقاء معلول پس از نابود شدن علت ، زیرا شیخ امکانرا مناط نیاز معلول بعلت شمرد ، و امکان ذاتی ماهیت است ، و ماهیت من قبیل ذاتیه لیس و من علتیه ایس ، ماهیت همواره در حد استواء است ، و همیشه در وجود خود بعلت نیازمند ، بمجرّد

اینکه از علت چشم ببوشیم ماهیت ممکن نابوداست ، و حتی در صدق ذات و ذاتیاتش نیز بوجود نیازمنداست ، و آلا ذات و ذاتیات او هم بر او حمل نمی شود ، و بنابراین اصلت وجود که وجود امکانی هم از علت ناشی می شود ، این وجود از خود استقلالی ندارد ، بلکه ربط محض است ، و قائم بعلة العلل . - که :

زیر نشینِ عکمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

محاکم گوید :

گفتار محاکم

پیرامون تقریر

برهان

قول او : « و تقریر سخن پس از ثبوت نیاز ممکن بغیر » یعنی چون ثابت شد - که هر ممکنی در هستی خود نیازمند بغیر است ، و آن غیر - اگر ممکن باشد - بچیز دیگری نیازمند

است ، پس یا بواجب می رسد ، یا نیاز دور می زند ، و یا متسلسل می شود ؛ زیرا اگر بواجب رسید و پایان یافت همان مطلوب است ، و آلا اگر سلسله پایان رسد ، دور لازم می آید ؛ و اگر بی پایان باشد ، تسلسل می شود ، پس پاره های انفصال بناچار سه تا خواهد بود ، ولی :

شیخ بگفته خود که « یا متسلسل شود تا بی نهایت » اکتفا کرد . و دو پاره دیگر (منفصله) را حذف کرد ، اما نخستین را ، برای اینکه خود مطلوب است ؛ و اما دوم را ، برای اینکه بطلان آن روشن است ؛ و بسبب دیگری که یاد خواهد کرد . پس سبب حذف کردن دو پاره منفصله - و بسنده کردن بیک پاره ، اینست .

سپس این برهانرا در این فصل بوجه اجمالی تقریر کرده ، - و در فصلی که بدنبال این می آید بوجه تفصیلی ؛ و از اینرو آنرا شرح نامیده است .

و تقریر سخن (شیخ) بوجه نخستین اینست که : ممکنات اگر متسلسل

شوند ، - و هر ممکنی بموجبِ دیگر نیازمند است ، پس بناچار می باید چیزی باشد که همه آن ممکنات - و هر یک از آحاد آنها ، بدو نیازمند باشد ؛ و چیزی که جمله ، و هر یک از ممکنات بدو نیازمند باشد ، بضرورت با جمله - و آحاد آن مغایرت خواهد داشت ؛ و هر موجودی که با جمله - و آحاد آن مغایرت داشته باشد - از آنها بیرون خواهد بود ، پس ممکن نخواهد بود ، وگرنه بموجبِ دیگر نیازمند بود ، پس بعضی از همان سلسله خواهد بود ، پس درینصورت او واجب الوجود باشد ، و همین مطلوب است .

و این سخن محلّ نظر است ، زیرا :

اگر مقصود اینست که چیز دیگری لازم است که جمله - و هر یک از آحاد بدو نیازمند باشد ، ما قبول نداریم ؛ چرا جائز نیست که آنکه جمله بدان نیازمند است - جز آن چیز باشد که هر یک از آحاد بدان نیازمنداند ؟
و اگر مقصود اینست که چیز خارجی لازم است که جمله بدان نیازمند باشد ، و چیز دیگر که هر یک بدان نیازمند باشد ، مانمی پذیریم که آن چیز - که محتاج الیه جمله است - با هر یک از آحاد مغایرت دارد ، - تا لازم نیاید (کذا فی النسخ - ظ : لازم آید) که از جمله بیرون باشد ، و این ایراد پاسخ داده نمی شود - مگر باینکه گفته شود که : آن چیز که محتاج الیه جمله است ، روا نیست که خود آحاد باشد ، و نه هر یک از آنها ، - و نه بعضی آنها ، بلکه باید بیرون از آحاد باشد ؛ پس از تقسیم چاره نیست ، ازینرو این وجه اجمالی شد ، و وجه دوم تفصیلی .

نگارنده گوید : ایراد محاکم در صورتی وارد می بود - که جمله وجود خارجی می داشت ، و چنانکه بعد در گفتار شارح محقق بیاید جمله بعنوان جمله بودن وجود خارجی ندارد ،

پاسخ نگارنده
بایراد محاکم

بلکه مانند عدد : ده - یا صد - یا هزار ، که در بیرون از ذهن ما نه ده - نه صد - نه هزار - و نه هیچیک از اعداد ، وجود ندارد ؛ بلکه در خارج فقط آحاد موجوداند ؛ و عدد چیزیست اعتباری - که از مراتب ظهور آحاد انتزاع می شود ، و فرضاً که جمله بتبع آحاد وجود داشته باشد ، و بوجود آحاد موجود باشد ، پس در وجود خود بوجود آحاد نیازمند است .

و جای شگفت است که محاکم سلسله آحاد بی پایان را ، موجود بفعل فرض می کند ؛ و از وجود آن آحاد - که عرضی ، و معلل است ، غفلت ندارد . و چون هریک ممکن است ، و نیازمند بغیر است ، برای یکایک علتی ممکن فرض می کند ؛ و نمی اندیشد - که همه این آحاد موجود ، اگر موجوداند ، موجود ممکن ، بلکه ممکن موجوداند ؛ یعنی اگر وجود آنها عرضی - و خارج از ذاتشان - و ازینرو معلل است ، امکان ذاتی آنها غیر معلل است ؛ که *الذاتی لا یعئل* .

بنابراین یکایک آن آحاد ، ممکن اند ، یعنی لا ضرورت وجود - و عدم ، بر همه و بر یکایک ، صادق است : و در حد استواء هستند ، چه فرق می کند ؟ یک ممکن موجود ، بذات ممکن است ، یعنی *لا اقتضاء الوجود* - و *العدم* است ، چند ممکن هم ممکن است ، ممکنات بی پایان هم لا اقتضاء هستند ، و در عدم اقتضاء وجود - و عدم ، مانند ممکن واحداند . و همچنانکه یک ممکن ذاتاً در حد استواء است ، و بضرورت عقل نیازمند بمرجوحی است - که او را از حد استواء بیرون آورد ، و موجود کند ، چند ممکن هم همچنین است ؛ و ممکنات بی پایان هم - چون امکان و لا اقتضاء الوجود - و *العدم* ، ذاتی آنها است ، مانند همان ممکن واحد هستند - در نیاز بعلت بیرون از ممکنات ، یعنی علتی که در هستی خود بچیز دیگر نیازمند نباشد ، و آن واجب الوجود است .

پس دانسته شد که این برهان خود تمام است ، و منشأ اشتباه محاکم :
 اولاً اینست - که او از نیک نگریستن بامکان - که ذاتی یکایک آن
 آحاد است غفلت کرده ، و ظاهراً منظورش شبهه‌ای که بعداً ذکر می کنیم نیست ،
 زیرا که آن شبهه بنظر ایراد کننده آن بر شرح بعد که بقول محاکم پاسخ ایراد
 اوست نیز وارد است .

ثانیاً ، فاضل باغنوی در حاشیه خود بر محاکمات گوید :
 پاسخ باغنوی
 منع محاکم مندفع است ، باینکه : سخن در علت مستقله
 ایراد محاکم
 است ، و علت مستقله جمله بناچار می باید علت هر یک
 از آحاد آن جمله باشد ، زیرا اگر یکی از آن آحاد بغیر او نیازمند باشد ، بضرورت
 جمله بآن غیر نیازمند خواهد بود ؛ پس آنچه علت مستقل فرض شده بود ، علت
 مستقل نبود انتهی !

سپس گوید : درینجا بحثی است ، زیرا :

اگر مقصود اینست که علت مستقل جمله می باید عیناً علت
 مستقل هر یک از آحاد آن جمله باشد ، این مطلب مسلم
 نیست ؛ زیرا گاهی اجزاء جمله بتدریج موجود می شود ، پس
 درین صورت اگر علت مستقل جمله ، علت هر یک یک
 باشد ، تخلف معلول از علت لازم می آید .

باغنوی شبهه
 مشهور را ایراد
 می کند

و اگر مقصود اینست که باید علت برای هر یک از آحاد جمله ، عیناً
 مستقل باشد ، یا دارای علت آحاد جمله باشد ، این مطلب مسلم است ؛ ولی
گوئیم :

در جمله جزئی است که چنین است ، و آن مافوق معلول اخیر است - تا

بی نهایت ، - که علتِ مستقلّ جزوِ اخیر است ، و علتِ کلّ هم هست ، زیرا که با ایجادِ معلولِ اخیر جمله موجود می شود ، و پس ازین جمله بتأثیر دیگری نیاز ندارد ، و مشتمل است بر علت‌های هریک از آحادِ دیگر ، جز معلولِ اخیر ، زیرا اگر از معلولِ اخیر صرف نظر کنیم باز دربارهٔ باقیماندهٔ جمله گوئیم : علتِ معلولِ اخیر باقیماندهٔ مافوقِ معلولِ اخیر است ، و چون جملهٔ باقیمانده بجز دیگر نیاز ندارد ، پس مافوقِ معلولِ اخیر آن علتِ جمله هم هست ؛ و همچنین هرگاه از دو معلولِ اخیر صرف نظر کنیم نسبت بباقیماندهٔ جمله هم خواهیم گفت : مافوقِ معلولِ اخیرِ باقیمانده - علتِ معلولِ اخیر آنست ، و چون پس از وجود معلولِ اخیر دیگر باقیماندهٔ جمله بجز دیگر نیاز ندارد ، پس مافوقِ معلولِ اخیر آن ، همچنانکه علتِ معلولِ اخیر آنست ، علتِ جملهٔ باقی مانده هم هست ؛ - و هکذا برود تا بی نهایت) .

سپس گوید :

وامّا اینکه فاعل را از اقسامِ علتِ خارج شمرده اند ، پس چگونه ممکن است جزء باشد ، گفتاری ناپسند است ؛ - زیرا سخن در این است که مؤثر در کلّ ، چرا جائز نیست که جزء آن باشد ؟ و این اولّ کلام است ، و با اینکه خارج بودن در مفهومِ فاعل اصطلاحی منظور شود هم ناسازگار نیست ، - زیرا مبنای این آنست که مؤثر جزء نمی باشد ، و تفصیل مطلب اینست که :

اگر مقصود از جمله فاعل مستقل است ، ما گوئیم علت ، جزو جمله است ؛ و آن مافوقِ معلولِ اخیر است - تا بی نهایت ، و علتِ او مافوقِ معلولِ اخیر است تا معلولِ اخیر آن - تا بی نهایت . و هکذا .

و اگر مقصود علت تامّه - بمعنی همهٔ موقوف علیه است ، گوئیم : آن عین

جمله است ، زیرا علت بدین معنی لازم نیست که بر معلول مقدم باشد ، بلکه گاهی از آن مؤخر بود ، مانند معلولِ مرکب ، بنا بر آنچه مشهور است ، و گاهی عین معلول است ، مانند جملهٔ مرکب - از واجب - و عقل اول انتهى .

نگارنده گوید : اما این سخن فاضل باغنوی که گوید :

پاسخ نگارنده
بشبهات باغنوی

گاهی اجزاء جمله بتدریج هست می شود ، و درین صورت اگر علت مستقل جمله علت یکایک احاد آن هم باشد تخلف

معلول از علت لازم می آید ، اشتباه است ، و در مانحن فیه خلاف فرض است ، زیرا فرض اینست که آن احاد نامتناهی مترتب باشند ، و با هم موجود باشند ، - نه اینکه بتدریج موجود شوند ، - زیرا سلسله نامتناهی که بتدریج موجود شود همان حوادث یومیّه - و صور نوعیّه متعاقبه است - که بگفتهٔ فلاسفه در زمان پیشین نامتناهی است ، و آغاز ندارد .

و نیز گوئیم : شیخ در آغاز برهان ، ممکن موجود را فرض کرد ؛ و ما قبلاً

گفتیم - که امکان لازم ذات ماهیت ، و ذاتی در باب برهان است ، و مانند زوجیت اربعه ، و مساوی بودن زوایای مثلث با دو قائمه ، قابل جعل نیست ، و همچنانکه بگفتهٔ شیخ *ما جعل الله الالمشمش مِشمِشاً بل اوجده* ، *ما جعل الله اللممكن مُمكناً بل اوجده* ، پس ممکن موجود خواه یکی باشد ، و خواه چندتا ، و چند ، و چندین ممکن ، خواه متناهی باشد ، و خواه بی پایان ؛ و نیز آن ممکنات خواه میان آنها در وجود - هستی ترتب علی و معلولی باشد ، و خواه نباشد ، و نیز خواه آن ممکنات در یک زمان با هم موجود باشند - و معیت در زمان داشته باشند ، یا معیت نداشته باشند ، در همهٔ احوال همچنانکه یک ممکن موجود ذاتاً در حد استواء است ، و بمرجح نیاز دارد ، ممکنات

متناهی - و ممکنات نامتناهی نیز بِمُرَجَّحٍ خارج ، که واجب الوجود باشد نیازمندا است .

بعبارت دیگر یک ممکن یا چند ممکن بمنزله قضیه شرطیه‌ای هستند ، که بی مقدم نتیجه نمی دهد .

پس حوادث روزانه - و صورتهای نوعیه متعاقبه علت مستقل همدیگر نیستند ، و بناء علت بناء نیست ، و پدر علت فرزند نیست ، بلکه حرکت دست بناء علت حرکت مصالح ساختمانی ، و صورت صناعی خانه - یا کاخ معلول علت مفارق ، و بیوست مزاج عنصر علت بقاء آن صورت عرضی صناعی است ، و پدر علت حرکت نطفه بسوی رحم - و رحم نگاهدار آن ، و علت مفارق بر حسب بروز استعدادات مختلف سبب صورت علقه - و سپس مضغه ، و سپس جنین ، و سپس حیوان ، و سپس انسان است ؛ و علت حدوث تدریجی حوادث - و تعاقب صور نوعیه حرکت - و جنبش است ، که ذاتاً عین تغیر - و تبدل است ، یا بگفته صدرالدین شیرازی علت اصلی این تغییرات و تبدلات و تحولات ، و حدوث حوادث ، وقوع حرکت در جوهر است ، چنانکه در جای خود مذکور است ، و وجودات همه قوی و طبایع - که جملگی ممکنات هستند ، درجات قدرت فعلیه و جهات فاعلیه حق تعالی است که لا مؤثر فی الوجود الا الله .

نگارنده گوید : گفته فاضل باغنوی : در جمله چیز است که توضیح شبهه مشهور چنین است و آن مافوق معلول پسین است تا بی نهایت الخ این شبهه مشهور است که محقق خونسازی آنرا بر برهان شفا - و اشارات هر دو وارد دانسته . و تقریرش اینست که : مجموع سلسله وجودی ندارد جز وجودهای آحاد سلسله ، علت آن هم مجموع علت‌های آحاد آنست ؛ و مجموع علت‌های

آحاد عبارتست از مجموعِ ماقبلِ معلولِ پسین - تا بی‌نهایت ، و ماقبل معلول پسین بناچار جزءِ مجموع سلسله است ؛ زیرا معلول پسین هم درون مجموع سلسله هست ، ولی درون مجموع ماقبل خود نیست ؛ پس این مجموع که جزءِ مجموع سلسله است - علتِ قریبهٔ معلولِ پسین است ، و علتِ قریبهٔ سلسلهٔ ماقبل معلول پسین هم مجموع سلسلهٔ ماقبل معلولِ پسینِ خود آن سلسله است .

و حاصل شبهه اینست که : مؤثر در مجموع سلسله و علت تامهٔ آن ، بعض آن سلسله است ؛ نه هر بعضی - بلکه مجموع ماقبل معلول اخیر ، بنابراین لازم نمی‌آید - که چیز در خود - و در علت‌های خود مؤثر باشد ، و جزء کلِّ را واجب کند ، و نیز فردِ معینی از آحاد علت نیست ، - تا گفته شود که او اولویت ندارد ، و علت او اولی است .

محقق سبزواری در حواشی شفا از این شبهه بدینگونه پاسخ داده که گوید :

پاسخ محقق

سبزواری از شبههٔ

مشهوره

این جمله که لازم است علت آحاد بالأسر باشد ، ممکن نیست از آن نظر که مجموع است علت آحاد بالأسر باشد ، و الا

لازم آید که متقدم باشد بر چیزی که این مجموع از آن متأخر است ، و این خلاف فرض است .

توضیح اینکه :

ما فوق معلول پسین علتِ او ، و چون با ایجادِ معلول پسین جمله تمام می‌شود ، و به چیز دیگر نیاز ندارد ، علت جمله است ؛ و در جملهٔ ما فوقِ معلولِ پسین نیز ، ما فوقِ معلولِ پسین آن جملهٔ معلولِ معلولِ پسین آن ، و چون با ایجادِ

معلول پسین - آن جمله تمام می‌شود ، پس علت جمله نیز هست ، و هکذا در جمله‌ای که فوق معلولی است که آن معلول فوق معلول پسین است - معلول پسین آن جمله معلول جمله مافوق خود است ، و چون باوجود معلول پسین ، این جمله تمام می‌شود ؛ پس جمله مافوق معلول پسین این جمله هم علت این جمله نیز هست . و هکذا مافوق مافوق مافوق معلول پسین تا بی نهایت ؛ پس درینصورت هر یک از آحادی - که در این سلسله بی پایان وجود دارد ، معلول جمله مافوق خود است - که آن جمله نیز بی پایان است . و چون همیشه علت بر معلول ذاتاً تقدّم دارد ، پس هر یک از آحاد این سلسله نامتناهی از جمله مافوق خود متأخر ، و هر یک از جمله‌های نامتناهی این سلسله نامتناهی چون علت معلول مابعد خود است ، بر معلول مابعد خود متقدّم است ؛ و چون هر یک از جمله‌های نامتناهی - مفروض در این سلسله نامتناهی از آحاد پیدا می‌شود ، و معلول آحاد است ، پس هر یک از جمله‌های نامتناهی از آحاد خود متأخر است ، پس لازم آید که جمله‌های فرض شده چون علت‌های آحاد سلسله هستند ، بر آحاد سلسله متقدّم باشند ، و چون هر جمله از آحاد پیدا می‌شود ، و معلول آحاد است ؛ پس جمله‌ها از آحاد متأخر باشند ، و این تقدّم شیء بر نفس ، - و خلاف فرض است :

صاحب شوارق در پاسخ از این شبهه گوید : همچنانکه
 پاسخ محقق لاهیجی
 مرکب اگر جزئی از اجزای او نابد شود ، و اجزای دیگر
 از شبهه مشهور

باقی بماند نابد می‌شود ، اگر همه اجزای او هم از میان برود
 چنانکه هیچ چیزش بماند نیز نیست می‌شود ، پس همه سلسله بی پایان ممکن است
 نابد شود ، زیرا هر یک از اجزای او ممکن است ، و این امکان نیستی باید راهش
 بسته شود ، تا سلسله موجود گردد ، پس علتی می‌خواهد که - راه نیستی را ببندد ،

و آنرا واجب کند ، و مافوق معلول پسین - و همه آحاد - و مجموعهای این سلسله ممکن است ، و جائز العدم - و نیازمند بعلت ، و گرنه چنانکه گفتیم ترَجُّح بی مرَجِّح لازم آید ؛ پس علتی بیرون از ممکنات لازم است - تا آحاد - و مجموع سلسله را از حد استواء بیرون آورد .

شرح

هر جمله ای که هر يك از آحاد آن معلول است ، اقتضا دارد -
 که علّتی داشته باشد - که آن علّت جز آحاد او باشد ؛ زیرا
 آن جمله

یا اصلاً علّت نمی خواهد ، پس واجب الوجود باشد - نه
 ممکن الوجود ، و چگونه چنین چیزی ممکن است - در حالتی که
 جمله باآحاد خود واجب - و موجود می شود .

و یا علّت خود آحاد اوست بجملگی ، پس خود معلول
 خویش است ، - زیرا که جمله - و همه يك چیز است ، و اما همه
 بمعنی هر يك ، پس جمله با آن واجب نمی شود .

و یا علّتی می خواهد که بعض آحاد باشد ، و بعض آحاد از
 برخی دیگر اولی نیستند ؛ زیرا یکایک آنها در معلولی با هم
 انبازند ، و هر يك علّت او از خودش اولی است .

و یا علّتی می خواهد که بیرون از آحاد باشد ، و همین شقّ
 باقی ماند .

تفسیر

چون شیخ برهانرا مجملاً تقریر کرد ، آن مجمل را بدین
 صورت تفصیلی شرح کرد ، پس گوئیم :
 گفتار امام پیرامون سخن شیخ
 اگر فرض کنیم که هر ممکنی بممکن دیگر مستند باشد ، تا
 بی نهایت ؛ جمله‌ای پیدا خواهد شد که هریک آن معلول بود ، پس گوئیم آن جمله
 یا ذاتاً واجب است یا نه ؟

شقّ اول باطل است ، زیرا هر جمله‌ای بهریک از پاره‌های خود نیازمند
 است ، و هریک از پاره‌های او بجز خود اوست ، پس هر جمله‌ای بجز خود
 نیازمند است ، و هر چه بغیر محتاج باشد ، ذاتاً ممکن است ، پس هر جمله‌ای ذاتاً
 ممکن است .

و نیز پس این جمله بهریک از پاره‌های خود نیازمند است ، و هریک از
 پاره‌های او ممکن است ، و نیازمند بممکن اولی است که ممکن باشد ، پس ثابت
 شد که این جمله ممکن است^۱ . پس یا نیازمند بمؤثری باشد ، یا نیازمند نباشد .

شقّ دوم باطل است ، و گرنه ممکن از مؤثر بی نیاز بود ، و اگر ممکن
 بی نیاز از مؤثر باشد ، هیچ ممکنی بجز دیگر مستند نخواهد بود ؛ و اگر چنین باشد
 تسلسل هم باطل بود ، زیرا تسلسل آن گاه لازم آید - که هر ممکنی بسببی نیازمند
 باشد . پس ثابت شد که این جمله نیازمند بمؤثر است ، و آن مؤثر از دو حال
 بیرون نیست - یا همان مجموع آحاد است ، و یا سببی درون آن جمله ، و یا سببی
 بیرون جمله .

۱- در اینجا محقق خونساری بر امام ایرادی دارد که وارد نیست ، زیرا نسخه شرح اشارات
 امام فخر که نزد او بوده غلط داشته ، و ایراد بر آن غلط وارد است - نه بر امام .

شقّ نخستین محال است، - زیرا که مجموع همان خود جمله است، و یک چیز بیک اعتبار در خود مؤثر نباشد.

اما شقّ دوم سه بخش می شود زیرا که یا مؤثر در آن جمله هر یک از آحاد آنست، و یا علت یکی نامعین است، و یا علت یکی معین است.

قسم نخستین باطل است، - زیرا که یکایک آحاد جمله در تحصیل جمله مستقل نیست.

دوم هم باطل است، زیرا - که اگر گفتیم علت یکی نامعین است، معنی آن اینست که هر یک از آن آحاد بنتهائی؛ در بوجود آوردن جمله مستقل است، پس بری گردد این قسم بقسم پیشین.

وسوم هم باطل است، زیرا که هر یکی معین که فرض شود، نه علت خود بود، و نه علتِ علت خود، و نه علتِ علت خود؛ - تا بی نهایت، و هرگاه چنین است، آن یکی علت بعض آحاد جمله هم نخواهد بود، و چیزی که علت بعض آحاد جمله نباشد، علت جمله هم نبود. و چون این قسم باطل شد، نیاز جمله بعلت خارج ثابت شود. و این سپسین چیز است که ما درین فصل تقریر کردیم، و عبارت کتاب بی نیاز از شرح است.

شرح

هر جمله که هر یکی از آن معلول باشد، مقتضی علتی است،

- بیرون از آن آحاد.

شرح حکیم طوسی
بر گفتار شیخ

می خواهد بوجه گسترده تری روشن کند، که سلسله ممکنات

بفرض اینکه موجود باشد، نیازمند بعلتی - جز ممکنات است؛ پس مأخذ دعوی را عامتر گرفت، و حکم کرد که: هر جمله خواه متناهی - و خواه نامتناهی -

بشرط اینکه هریک از آحاد آن معلول باشد ، بچیز خارجی نیازمند است :

سخنش :

زیرا که آن جمله یا اصلاً علت نمی‌خواهد ، پس واجب باشد ، و معلول

نبرد ، و چگونه چنین چیزی ممکن است ، درحالی که آن جمله بسبب آحاد خود

واجب می‌شود .

این تقریر برهان است با بخش کردن جمله بدو بخش :

یکی آنکه یاد کرد ، و تباهی آنرا آشکار ساخت .

و بخش دیگر و آن اینست که علت می‌خواهد ، بسه قسم تقسیم می‌شود ،

زیرا که علت جمله یا همه آحاد است - یا بعض آحاد - یا چیزی بیرون از ایشان .

پس سخنش :

و یا مقتضی علتی است که همان آحاد است ، پس معلول خود باشد ؛ چه

آحاد - و جمله - و کل ، یک چیزست ، یا کل بمعنی هریک پس بسبب هریک

جمله واجب نشود .

بیان تباهی قسم نخستین است ، و وجهش اینست که یا مقصود از همه

آحاد جمله است ، یا هریک .

فرض نخستین باطل است ، - زیرا که چیز علت ذات خود نباشد .

و دوم باطل است ، زیرا که علت چیز - واجب است که مقتضی او باشد ،

و وجود هریک از آحاد ، مقتضی جمله نیست .

و بدان که هستی جمله از پاره‌های آن سه نوع است :

یکی - اینکه نزد فراهم آمدن پاره‌ها جز اجتماع چیزی حاصل نشود ، -

مانند عشره - که از آحاد پیدا می‌شود .

دوم - اینکه از فراهم آمدن پاره‌ها هیأتی - یا وضعی پیدا شود - که با اجتماع آن پاره‌ها بستگی داشته باشد ، - مانند شکل خانه که از گرد آمدن دیوارها - و سقف پیدا می‌شود^۱ .

وسوم - آنست که پس از گرد آمدن ، چیز دیگری که مبدء فعل یا استعدادی باشد پیدا شود - مانند مزاج ، که پس از ترکیب آخشیحها وجود پیدا می‌کند ، و آنچه در قسم نخستین پیدا شد - چیزست فقط با چیزی ، و دومی چیزست برای چیزی - با چیزی ، و سومی چیزست از چیزی با چیزی ؛ و چون جمله‌ای که در اینجا فرض شده - از نوع نخستین است ، شیخ حکم کرد که آحاد - و جمله - و کل^۲ ، یک چیزست .

سخن او :

و یا علتی را اقتضای کند که آن بعض آحاد است ، و بعض آحاد از بعض دیگر (برای علت بودن) اولی^۳ نیست ، - زیرا که هر یک آنها معلول اند ، و هر یک آنها علت او از خودش اولی^۴ است .

این بیان قسم دوم است ، و معنای آن اینست که چون هر یک از آحاد جمله معلول است ، پس بعض آحاد برای علت بودن (از بعض دیگر) اولی نخواهد بود ؛ زیرا هر بعضی که علت فرض شود - آن بعض که علت اوست از خود او

۱ - پس در قسم دوم دو هیأت اجتماعیه نداریم ، بلکه یک هیأت اجتماعیه داریم ؛ و معروض آن یک هیأت یکی از دو جزء نیست ، بلکه مجموع دو جزء است ، و مجموع در اولی مانند آن مجموع است که در اینجا معروض هیأت اجتماعیه بود ، و همچنین در سومی معروض مزاج یا صورت نوعیه ، مجموع دو جزء است ، نه یکی از دو جزء ، پس درست است که بگوئیم جمله در دومی و سومی عین آحاد نیست ، بلکه آحاد است با چیزی که هیأت اجتماعیه است در اولی ، و مزاج - یا صورت نوعیه است در دومی .

بعلت بودن اولی خواهد بود .

سخنش :

ویامقتضی علتی است جز آحاد، و این باقیمانده است ، معنای آن پیدا است ،

و تباهی قسمی که یاد شد ، بردرستی این قسم دلالت دارد .

محاکم گوید : قوله شرح : تحریر دلیل اینست که :

ممکن بناچار علتی دارد ، علت او اگر واجب باشد ،

مطلوب حاصل است ، و اگر ممکن باشد ، یا بواجب

منتهی می شود ، یا دور می زند ، یا متسلسل می شود . و هر کدام باشد ، وجود واجب

لازم می آید .

اما در فرضی که بواجب منتهی می شود پس ظاهراست .

واما بر فرض دور - یا تسلسل ، برای اینکه هر جمله ای که هر یک از آحاد

آن ممکن باشد - خواه بپایان رسد - یا بی پایان باشد ، یا آن جمله واجب الوجود

است - یا ممکن الوجود .

شق اول باطل است ، زیرا جمله خود بخود واجب نمی شود ، بلکه بسبب

پاره های خود ، واجب (و موجود) می شود .

شق دوم (جمله ممکن الوجود باشد) بناچار علت می خواهد ، پس آن

علت ، یا همه آحاد اوست - یا بعض آحاد او - یا هیچ کدام ، - بلکه علت چیزی

بیرون از جمله - و آحاد جمله است .

اگر علت کل آحاد باشد ، پس اگر همه آحاد بجمستگی علت باشد ،

لازم آید که چیز علت خود بود .

و اگر هر یک یک علت باشد ، این هم باطل است ، زیرا هر یک یک در

ایجاد جمله مستقل نیستند .

و اگر بعض آحاد علت باشد ، این نیز باطل است ؛ - زیرا هریکی که علت فرض شود ، علت او برای سببیت اولی است ؛ پس باید علت ، چیزی باشد بیرون از آحاد ، و همین مطلوب است .

اگر گفته شود که باور نداریم که جمله یا واجب است - یا ممکن ، این تقسیم درست بود اگر جمله موجود می بود^۱ ، و این ممنوع است ؛ زیرا موجود آنست که وجود باو تعلق گرفته باشد ، و محال است که وجود بهمه^۲ ممکنات تعلق گیرد ، و بفرض اینکه تعلق وجود بهمه^۳ ممکنات ممکن باشد ، لازم نمی آید که (همه^۴) ممکنات موجود باشند - تا بعلتی موجود نیازمند شوند ؟

گوئیم : زمانی که هریک از موجودها ممکن باشد ، هستی او از غیر خود او خواهد بود ، پس چون بخود او بنگریم موجود نخواهد بود ، و هنگامی که هر موجود ممکنی بخود او که بنگریم معدوم است ، پس وجود نخواهد داشت مگر از جانب غیر . و برای اینکه گوئیم همه^۵ ممکنات یک ممکن اند ، بلکه همه ممکنات اند - که بخودی خود موجود نمی شوند ، بلکه از ناحیه^۶ غیر (موجود می شوند) اگر از آن غیر صرف نظر شود ، هیچ چیز از ممکنات موجود نخواهد بود ، و این بدیهی است ، و شکتی در آن نیست^۷ .

۱ - یعنی اگر جمله ممکن الوجود می بود .

۲ - در اینکه یادکرد شکی نیست ، چنانکه وجدان درست بدان گواهی می دهد ، و نیازی نیست که در اثبات آن بمقدمه دیگری تمسک کنند ، چنانکه بعضی گفتند که : همه^۸ ممکنات در اینکه طریان نیستی بر آنها رواست ، در حکم یک ممکن اند ، و هر گاه رأساً طریان نیستی بر آن رواست - پس بناچار می باید علتی داشته باشد - که بذات علت باشد ، و علت مطلقه باشد ؛ و آن همانست که بیرون از ممکنات است ، زیرا فرق بقیه^۹ حاشیه در صفحه بعد

اگر گوئی : چون ثابت شده که چاره نیست از اینکه همهٔ ممکنات باید
 موجبدی داشته باشند - که از آنها بیرون باشد، پس چه نیازی بقضیهٔ منفصله‌ایست
 که سه جزء دارد؟ چه بسنده است - که گفته شود از جملهٔ موجودات است، واجب
 الوجود، وگرنه همهٔ موجودات ممکن باشند ؛ و درین هنگام نیاز بواجب پیدا
 می‌شود .

گوئیم : این استدلال است بهمهٔ موجودات بر وجود واجب ، - و هدف
 استدلال (برهستی واجب) است ، بهر موجودی از موجودات ، و این مقصود
 بدست نمی‌آید مگر با آن منفصله (بپایان رسید سخن محاکم) .

نگارنده گوید : در تحریر برهان محاکم دو منفصله بود که
 هر یک دارای سه جزء است : یکی پیش از منتهی شدن بتسلسل
 که این بر هر یک ممکن معین جاری می‌شد . و دیگری پس از
 انتهاء بتسلسل و این ، هم در مورد مجموع ممکنات که همان
 سلسلهٔ بی پایان باشد می‌آمد ، و هم در مورد استدلال از وجود ممکن معین - پس از
 آنکه استدلال با منفصلهٔ نخستین بتسلسل منتهی می‌شد ؛ و ظاهراً مقصود محاکم
 از منفصله‌ای که دارای سه جزء است - در اینجا منفصله‌ایست - که پیش از انتهاء
 بتسلسل یاد کرد ، چه این منفصله است که با آن از وجود هر موجود ممکن می‌توان

گفتار نگارنده
 پیرامون سخن
 محاکم

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نمی‌کند که ادعا شود که همهٔ ممکنات در روا بودن طریان نیستی بر آنها بحکم یک
 ممکن اند ، یا ادعاء شود که همهٔ ممکنات چون بخودشان بنگریم - بخودی خود
 موجود نیستند ، - پس بناچار اسر خارجی آنها را هستی می‌بخشد ، مانند یک ممکن
 بدان گونه، که محاکم یاد کرد ، همچنانکه فطرت درست حکم می‌کند . - (آقا حسین
 خونساری) .

بر اثبات واجب استدلال کرد، چنانکه مثلاً گوئیم: این موجود معین یا واجب است - یا ممکن؟ اگر واجب است مطلوب ثابت است، و اگر ممکن است نیازمند بعلت است، و علت او یا واجب است - یا ممکن؟ اگر واجب است همان مطلوب است، و اگر ممکن است نیازمند بعلتی است، و هکذا برود تا بی پایان - یا برگردد و دور شود، در صورت تسلسل این سلسله بی پایان عبارت از همان مجموع ممکنات است، حالا منفصله دومی می آید که گوئیم: این سلسله بی پایان که همه ممکنات است، یا علتش مجوع آحاد است، یا هریک یک، یا بعض معین - تا آخر. ولی محاکم در استدلال از مجموع، منفصله دوم را حذف کرده، ازینرو مشتبّه می شود که شاید مرادش منفصله دوم است، درحالتی که منفصله دوم هم در استدلال از وجود مجموع ممکنات بر وجود واجب می آمد، و هم در استدلال از وجود یک ممکن بر وجود واجب - هنگامی که بامنفصله اولی منتهی بتسلسل می شد، با منفصله دوم وجود واجب را ثابت می کردیم.

محاکم گوید: برهانرا شیخ در شفا چنین تقریر کرده است:

برهان وسط

هر چیز که هم معلول باشد، و هم علت، بضرورت میانگین

و طرف شفا

است - بین دو کنارگین؛ زیرا چون معلول است او را علتی

بتقریر محاکم

است - و چون علت است او را معلولی است، پس اگر علتها

بههم پیوسته بروند تا بی نهایت، هر این سلسله بی پایان علتها هم معلول باشد، و هم

علت؛ زیرا هیچیک از آحاد این سلسله نیست - مگر اینکه هم معلول است -

و هم علت.

اما علت است برای اینکه علت ممکن کنارگین مفروض است:

اما معلول است برای اینکه بمعلول بستگی دارد، - و چیزی که بمعلول

بستگی دارد معلول است؛ پس چون ثابت شد که سلسله علتها هم معلول اند - و هم

علت ، و ثابت شد که هر چه هم علت است ، و هم معلول میانگین است ، پس سلسله علت‌های بی پایان میانگین باشد بی کنارگین ، و این محال است .

و ممکن است ایرادی که یاد شد ، بر این برهان وارد آید ؛ ولی بآنچه ما یاد کردیم آن ایراد دفع می‌شود ، (بپایان رسید سخن محاکم) .

نگارنده گوید : مقصودش از ایراد آنست که مجموع ممکنات

ممکن موجود نیستند ، و لازم نیست همه ممکنات موجود باشند - تا بعلت نیاز داشته باشند .

و حاصل پاسخش این بود - که همه ممکنات بذواتشان که

ایراد و پاسخ

ایراد محاکم

بنظر نگارنده

بنگرم موجود نیستند ، چه بگوئیم که همه ممکنات در اینکه نیستی آنها رواست در حکم یک ممکن اند ، و چه بگوئیم که همه ممکنات از خود وجود ندارند ، پس بناچار علت خارجی می‌باید آنها را هستی بخشد ، مانند یک ممکن ، چنان که این مطلب بدیهی است ، و قابل شک نیست .

پس دانسته شد که هنگام پاسخ از ایراد ، دلیل وسط و طرف از نظر عنوان

وسط و طرف ملغی می‌شود ، و از اینجا دانسته می‌شود که محاکم هم از لغو بودن وسط و طرف ، و خاصیت وسط و طرف بودن ناآگاه نبوده است .

محاکم گوید : بدان که پیدایش جمله از پاره‌ها بسه گونه است ، چه

بسا هست که پاره‌ای با پاره دیگر گرد آید - و بمجرد

فراهم آمدنشان جمله پیداشود . و بسا هست - که پاره‌ای با پاره

دیگر فراهم آید - و از فراهم آمدنشان هیأت اجتماعی‌ای

بوجود آید ، و بسبب آن جمله‌ای پیدا شود .

گفتار محاکم

درباره پیدایش

جمله از پاره‌ها

اگر گوئی : چون در قسم نخستین اجتماع پیدا شد ، بناچار هیأت اجتماعی

موجود می‌شود؛ پس قسم نخستین همان قسم دومی است^۱.

ما گوئیم: چنین نیست، زیرا هنگامی که مجموع دوم وجود پیدا می‌کند معروض هیأت اجتماعی یکی از دو پاره نیست، بلکه معروض، مجموع دوباره است؛ (پس در اینجا مجموعی داریم که معروض هیأت اجتماعی است)، و در این مجموع هیأت اجتماعی^۲ دیگری نیست، (و مراد از مجموع اولی این مجموع است که در اینجا معروض هیأت اجتماعی بود)، و بسا هست که پاره‌ای با پاره‌ای فراهم می‌شود، و پس از گرد آمدن آنها صورتی - یا مزاجی پیدا می‌شود، و بر حسب آن صورت - یا مزاج، جمله‌ای پیدا می‌شود؛ پس آنچه در قسم نخستین پیدا شده مجرد فراهم آمدن است، و آن چنین است که چیزی با چیز دیگر است. و در دومی فراهم آمدن است با هیأت اجتماعی، و از آن تعبیر کنند - باینکه چیزیست برای چیزی که با چیز دیگرست؛ زیرا هیأت اجتماعی خود چیزیست - که برای مجموعی حاصل است، و آن مجموع چیزیست که با چیز دیگرست. و در سومی صورت نوعی یا مزاجی در آن مجموع حاصل است، و درباره آن گویند چیزیست از چیزی که با چیز دیگر فراهم آمده.

گوینده‌ای را رسد که گوید: واژه «از» یکبار در علت فاعلی بکار می‌رود - که گویند هستی ممکن از واجب است، و بار دیگر در علت مادی بکار می‌رود که گفته می‌شود تخت از چوبست، پس اگر مراد سخن شما که آنکه در سومی حاصل می‌شود چیزیست از چیزی - که با چیز دیگر فراهم آمده، اینست که مجموع، و آن چیزیست که با چیز دیگر گرد آمده، فاعل آنست، که این بضرورت باطل است،

۱ - ممکن است پاسخ داده شود که مراد شارح اینست که جمله دوم آنست - که با اجتماع هیأت - یا وضع موجودی پیدا شود، و در جمله نخستین هیأت موجودی نیست، - بلکه هیأتی اعتباریست، و این ظاهرست. (محقق خونساری)

زیرا مجموع فاعل صورت نوعی نیست ، و اگر مراد اینست که این مجموع قابل و پذیرنده است ، پس فرقی نیست میان آنچه در قسم سوم حاصل می شود ، با آنچه در قسم دوم حاصل می شود ؟

پاسخش اینست : که مراد پذیرنده است ، و چنین نیست که فرق نباشد ، فرق نداشتن آنگاه درست است که از روی دیگر باهم جدائی نداشته باشند ، چه شرکت داشتن در برخی صفتها ، موجب نمی شود که در همه صفات با هم انباز باشند ، و آن دو چیز که حاصل می شود - برای آن دو مجموع گرچه در اینکه مجموع آنها را پذیرنده است ، باهم انبازند ؛ ولی آنکه در دومی حاصل شده مجرد هیأت اجتماعی است ، و آنکه در سومی حاصل شده صورت نوعیه - یامزاج است .

آری ایرادی که وارد می آید اینست که مفهوم دو عبارت (چیزی که برای چیز است که با چیز دیگر است ، و چیزی که از چیز است که با چیز دیگر است) باهم فرق ندارد ، زیرا مفهوم دومی اینست که آنکه پیدا می شود چیز است در مجموعی که پذیرای اوست . و مفهوم سومی هم اینست که آنکه وجود پیدا می کند چیز است در مجموعی که پذیرنده اوست ، پس عبارت شارح فرق نمی گذارد .

و تحقیق گفتار در اینجا اینست که مرکب خارجی یا حقیقتی دارد که از حقیقت آحاد جداست - یانه ؟ پس اگر حقیقتی جدا از حقیقت آحاد نداشته باشد قسم نخستین است ، و اگر حقیقتی جداگانه داشته باشد ، پس برای او صورت نوعیه ای پیدا می شود - تا در خارج نوعی شود که از او آثار گوناگون پدید آید ، این قسم سوم است ، و گرنه قسم دوم است ، و عبارت گرچه مقصود را نمی رساند ، ولی مقصود همین است . و چون جمله ممکناتی که فرض شده بود ، از قسم نخستین است ، شیخ حکم کرد که جمله - و آحاد ، یک چیز است . و در این سخن اشاره ایست

باصالی که ما یاد کردیم^۱ (بپایان رسید سخن محاکم) :

محقق خونساری گوید : پوشیده نیست که هر جمله‌ای خود همهٔ آحاد است، و حال جملهٔ دوم و سومی که شارح یاد کرد هم این است، زیرا چیزی که هیأت اجتماعیّه - و مزاج از او بیرون باشد،

گفتار محقق خونساری
دربارهٔ فراهم آمدن جمله
از پاره‌ها

هیأت اجتماعی - و مزاج از آحاد او نیستند ، پس بیرون بودن آنها از آن چیز بمقصود زبانی نمی‌رساند ، زیرا مقصود اینست که هر جمله‌ای عین همهٔ آحاد خود است ، و چیزی هم که هیأت اجتماعیّه - و مزاج از آحاد او باشد بضرورت هیأت اجتماعیّه - و مزاج از او بیرون نیستند ، و این نیز خود مجموع اجزاء خود است که از آن اجزاء است ؛ هیأت اجتماعیّه - و مزاج ، پس بخش کردن شارح جمله را بدین سه بخش ، و گفتن اینکه جمله‌ای که درینجا فرض شده ، چون از نوع نخستین است ، شیخ حکم کرده که آحاد - و جمله - و همه یک چیز است ؛ پیداست که اصلاً بی‌فائده است ، و فرق گذاردن میان آحاد - و پاره‌ها ، و قرار دادن آحاد را در جملهٔ دوم - و سوم ، معروض هیأت - و مزاج ، و قرار دادن اجزاء را عبارت از معروض باعارض نیز بی‌وجه است ؛ - زیرا ظاهر اینست که هیأت - و مزاج را هم بتوان از آحاد آن دو جمله نامید ، همچنانکه می‌توان گفت که هیأت - و مزاج ، پاره‌های آن دو جمله‌اند ، باوجود اینکه نخست شارح گفت که : جمله از پاره‌های خود حاصل می‌شود ، و نگفت از آحاد خود ، پس استوار باش . (بپایان رسید حاشیهٔ محقق خونساری)

نگارنده گوید : گاهی ما در یک یا چند چیز تصرف می‌کنیم :
با یک پارچه میس کفگیر یا ملاقه یا قاشق می‌سازیم ،
و گاهی از فراهم آوردن چهار دیوار و سقف ، خانه می‌سازیم
که این چهار دیوار و سقف نیز از پاره‌های گوناگون :

بحث نگارنده
با محقق
خونساری

۱- مقصودش آنست که گفت زیرا ما می‌گوییم: همهٔ ممکنات یک ممکن اند. (محقق خونساری)

گچ ، آجر ، گل ، آهن ، و چوب ساخته شده است ؛ کلیتاً از تصرفات ما در چیزهای طبیعی صورتهای صناعی پیدای شود - که پس از پیدایش آن صورت هنری ، آن چیزها را بنام آن صورت هنری می خوانیم . می گوئیم : ساعت ، هواپیما ، - اتومبیل ، اطاق ، - قاشق ، - چنگال ، بشقاب ، کارخانه ؛ و مانند اینها ، این صورتهای هنری را ما باجسام و مواد نمی دهیم ، بلکه ما آنها را آماده می کنیم - تا از مبدع دیگر آن صورت هنری که عَرَض است - نه گوهر ، بر آن ماده - یا مواد افزوده می شود ، و بخشنده این صورتهای هنری جز فاعل ماده یا مواد است ، زیرا ماده پیش از پیدایش صورت هنری موجود بود ، و این صورت هنری نبود .

گاهی از فراهم آمدن آخشیحها - و آمیزش آنها باهمدیگر ، و شکستن سَوَرَتِ آنها - کیفیت میانه ای پیدای شود - که آنرا مزاج خوانند ، و بر حسب مقتضای اعتدال این مزاج ، صورتی نوعی در آن مرکب پدید می آید - که آن صورت بسبب دوری - و نزدیکی مزاج باعتدال مختلف می شود ، گاهی که آن مزاج از اعتدال حقیقی خیلی دور است ، صورت کانی : مانند یاقوت - و فیروزه - و عقیق بدان افزوده می شود . و گاهی که کمتر دور است صورت نباتی بدرجات مختلف آن ، و گاهی که نزدیک است ، صورت جانور که آنهم مراتب گوناگون دارد از کِرْم - خراطین گرفته - تا اسب و میمون ، و گاهی که باعتدال حقیقی نزدیک ترست باو روان مردمی تعلق می گیرد - که اعتدال نیز درجات گوناگون دارد - تا برسد باعتدال حقیقی - که در اینجا نفس ولوی ، یا نبوی ، بدو می پیوندد . و پس از پیدایش صورت نوعی در همه این مراتب نام و فعلیت و آثار همه ازان آن صورت نوعیه است ، و آن آحاد یا پاره ها که بهم ترکیب شده اند حامل صورت اند .

گرچه همه علتها سرانجام بعلت نخستین می رسد ، ولی پیداست که علت

این صورتهایِ نوعی جز علت مایه‌ها - و آحادی است که فراهم شده‌اند ، زیرا موادّ و آن آحاد پیش از پیدایش این صورتهایِ نوعی وجود داشته‌اند .

شکّی نیست که در بخش دوم از بخشهای سه‌گانهٔ جمله که شارح یاد

کرده ، هرگاه پس از پیدایش صورتِ هنری آحاد یا پاره‌های مرکّب هنری را بشمریم ، یکی از آنها همان صورتِ هنریِ خانه ، یا هواپیما است ، و در بخش سوم هم اگر آحاد یا پاره‌های مرکّب طبیعی را بشمریم یکی از آنها مزاج - یا صورتِ نوعیّه است ، ولی آن صورتِ صناعی یا طبیعی پس از فراهم آمدن آحاد پیدا می‌شود - که گفتیم فاعل آن هم جز فاعل آحاد و اجزاء است ، پس مقصود شیخ - و شارح اینست که در مانحن فیه پس از فرض جملهٔ بی‌پایان ، از فراهم آمدن این آحاد بی‌نهایت چیز دیگری پیدا نشده - تا بمانند مرکّب صناعی ، یا مرکّب طبیعی بتوان فرض کرد که فاعلِ جمله جز فاعل آحاد است ، چنانکه محاکم در ایراد خود فرض کرده بود ، بنابراین ایراد محققِ خونسازی بر شارح وارد نیست .

اما دربارهٔ ایراد دوم محققِ خونسازی - یعنی استعمال
پاسخ نگارنده بایراد
 کلمهٔ جزء در گفتار شارح ، گوئیم : هر جمله‌ای خواه
دوم خونسازی

پاره‌های آن با هم ترکیب شده - و دارای صورتی صناعی - یا طبیعی باشد ، مانند بخش دوم - و سوم ، و خواه تنها آحاد فراهم آمده - و چیزی بر آن افزوده نشده باشد ، مانند سلسلهٔ بی‌پایانِ علت - و معلولها ، یکبار آحادِ جمله را می‌نگریم - با قطع نظر از اینکه هر یک این آحاد پاره‌ای از جمله است ، پس آنها را آحاد می‌خوانیم ؛ و بار دیگر یکایک آحاد را می‌نگریم بانگرش باینکه آن واحد پاره‌ای از جمله است . در نگرش دوم بآن رو آنرا می‌نگریم که جزءِ جمله است ؛ جزئیّت و کلیّت ، دو وصف اضافی هستند ، پس هنگامی جزء را جزء می‌خوانیم

که آنرا نسبت بکل بنگریم .

شارح حصول جمله را باجزاء آن سه بخش کرد ، زیرا در اینجا جزء را نسبت بکل - که جمله است نگریده . پس گفته محقق خونساری که شارح کلمه جزء را در عارض و معروض باهم استعمال کرده درست نیست ، زیرا شارح گفته حصول جمله از اجزاء آن سه بخش است ، درحالی که یکی از این سه بخش قسم نخستین جمله است ، که در قسم نخستین جز همان آحادی که فرض شده است - چیزی وجود ندارد - تا عارض و معروضی پیدا شود ، برخلاف قسم دوم که صورت صناعی بوجود آمده ، و قسم سوم که صورت نوعیه پیدا شده : و پوشیده نیست که گرچه در قسم دوم که صورت صناعی پیدا شده ، و آن چیزی عرضی است ، عارض - و معروض گفتن درست است ؛ ولی در قسم سوم عارض - و معروض گفتن درست نیست ، زیرا صورت نوعیه گوهر است ، - نه عرض ؛ و مواد و آحاد ، گرچه حامل او هستند - ولی معروض او نیستند .

اشارات

هر علتِ جمله‌ای که از آحاد جمله بیرون باشد، او نخست علتِ آحاد بود، سپس علتِ جمله، وگرنه پس آحاد بدو نیازمند نباشند، پس جمله هرگاه با آحاد خود تمام شد، بدان علت نیازمند نبود، بلکه بسا هست که چیزی علتِ بعض آحاد باشد - دون بعضی، پس علتِ مطلقهٔ جمله نخواهد بود.

تفسیر

ما بخش سوم از بخشهای قسم دوم را - و آن این بود که گفته می‌شد علتِ جمله یک واحد معین آن جمله است، بدینگونه باطل کردیم - که گفتیم آن یکی معین، علت

گفتار امام
در تفسیر متن

بعض آحاد جمله نیست؛ و چیزی که علتِ بعض آحاد جمله نباشد - علتِ آن جمله نیست؛ این مقدمه دلیل می‌خواهد، پس در این فصل دلیل آنرا یاد کرد، و آن دلیل اینست که:

هرچه علتِ جمله‌ای باشد - یا علتِ هیچ چیز از پاره‌های آن نیست - و یا علتِ بعض پاره‌های آنست، و علتِ بعض دیگر نیست، و یا علتِ همهٔ پاره‌های آنست. پس اگر علتِ هیچ چیز از پاره‌های آن نباشد، محال است - که علتِ آن باشد؛ زیرا هرگاه همهٔ پاره‌های او از علتِ بی نیاز باشد، و هنگامی که همهٔ پاره‌های چیزی موجود شد، حصول آن چیز واجب بود؛ پس درین هنگام حصول

آن چیز از علت بی نیاز خواهد بود^۱.

گفته نشود - که چرا روا نیست که پاره‌های جمله سراسر بی نیاز از علت باشد، ولی آن جمله موجود نشود مگر آنگاه که پاره‌های آن گرد آیند؛ و آن فراهم آمدن پاره‌ها بعلت نیازمندا است.

زیرا که ما گوئیم : آن اجتماع، از پاره‌های ماهیت آن مرکب است؛ پس هرگاه در آن فراهم آمدن بدان علت نیازمند بود، در همه پاره‌های خود بی نیاز از علت نبود، - بلکه در برخی پاره‌های خود - و آن همان هیأت اجتماعی است، بعلت نیازمند بود.

و اما بخش دوم : و آن اینست که برخی پاره‌های جمله بعلت نیازمند بود، و بعضی نیازمند نبود، این بخش رواست، ولی درینصورت علت حقیقه^۲ علت آن مجموع نخواهد بود، بلکه تنها علت همان پاره خواهد بود^۲.

و اما بخش سوم : و آن اینست که علت جمله علت همه اجزای آن باشد، پس همین مقصود است. و حالا پیدا شد که علت هر جمله‌ای باید علت همه اجزای آن باشد.

شارح گوید : چون ثابت شد - که هر جمله معلولها - که شرح حکیم طوسی
برسخن شیخ
فرض شود، بعلت بیرون از جمله نیازمندا است، خواست پیدا کند که علت بیرون اگر علت مطلقه آن جمله باشد،

نخست علت یکایک آحاد بود؛ و این (مطلب) را بخلف روشن کرد. پس

۱ - تفسیر گفتار شیخ بدینگونه دور از حقیقت است - محقق خونساری .

۲ - این مقدمه که امام ادعا کرد در بطلان بخش دوم است، این همان مقدمه است

که - گفت نیازمندیان است؛ و این فصل را که باشارت آغاز می‌شود اشاره بنظریه ایست

که او دارد - محقق خونساری .

فرض کرد که :

هریک از آحاد بی نیاز از علت بود ، و ازین فرض لازم آمد که کل بی نیاز از علت باشد ؛ این خلاف فرض است .

یا بعض آحاد بی نیاز از علت باشد ، و گفت که وقوع این فرض ممکن است ، برخلاف فرض نخستین ؛ ولی از این فرض لازم می آید که علت جمله علت مطلقه آن جمله نبود .

فاضل شارح گوید : چون امتناع اینکه بعض آحاد علت جمله باشد باین پیدا می شد - که گفته شود بعض آحاد ، علت همه آحاد نیست ؛ زیرا که نه علت خود است - و نه علت علت های خود ، و هر چه علت همه آحاد نباشد ، علت جمله نیست ؛ پس این فصل را آورد تا مقدمه پسین را ، روشن کند^۱ .

من می گویم : اگر مراد شیخ این بود ، در آغاز فصل علت جمله را باینکه از آحاد جمله نباشد مقید نمی کرد ، و اشبه اینست^۲ که مراد او پیدا کردن این مطلب است ، که چون جمله ممکنات بعلة بیرون ازیشان نیازمنداند ، آن علت

۱ - یعنی هر چه علت همه آحاد نباشد علت جمله نیست .

۲ - پس از آنکه شیخ هستی علت نخستین را ثابت کرد باینکه گفت : علت چون هستی بخش جمله است بناچار باید سوجد آحاد جمله باشد ، و بفرض اینکه سوجد آحاد جمله باشد روا نیست که سلسله مترتب باشد ، و گرنه لازم آید که دو علت بر یک معلول فراهم آیند ، اشبه اینست که مراد او در اینجا پیدا کردن تباهی تسلسل است ، ولی ممکن است گفته شود که بنابراین بباطل کردن اینکه علت خارجی روا نیست که علت بعض آحاد باشد نیازی نیست ؛ - زیرا بفرض اینکه آن علت خارجی علت بعض سلسله باشد نیز پوشیده نیست که تسلسل بیانی که یاد شد باطل می شود . و بهتر اینست که همه آنچه شارح گفت - و آنچه ما گفتیم مراد شیخ باشد - محقق خونساری .

واجب است که علت آحاد آنها هم باشد ، چنانکه پیش ازین گفتیم .

گفتار محاکم
درباره سخن شارح
محاکم گوید : ثابت شد که هر سلسله معلولات بعلت خارجی نیازمند است ، پس آن علت خارج باید علت هر یک از آحاد آن سلسله باشد ؛ زیرا آن علت خارج بناچار علت

بعض آحاد آن خواهد بود ، و این پیدا است ؛ - پس یا در آحاد باقی مانده چیزی پیدا می شود که معلول آن بعض نباشد ، - یا پیدا نمی شود ؟ اگر یافته نشد همان مطلوب است . و اگر یافته شد ، - پس یا آن یکی علت آن بعض است - یا نه ؟ اگر علت آن بعض باشد ، لازم آید که دو علت بر یک معلول گرد آمده باشند ؛ و این محال است ، و اگر علت نباشد ، لازم آید که در جمله دو چیز پیدا شود - که باهم بستگی علت و معلولی نداشته باشند ؛ و این در سلسله ای که فرض شده محال است .

اگر گفته شود : باور نداریم که فراهم آمدن دو علت (بر یک معلول)

محال است ، چه این وقتی محال است - که دو علت (هر دو) علت مستقل باشند .

گوئیم : علت خارجی باید در ایجاد بعض آحاد مستقل باشد ، چه اگر

هیچ چیز از آحاد از او صادر نشود ، ضروریست که جمله از او صادر نشده است ؛ پس اگر آن بعض بفاعل دیگری نیازمند باشد ، علت خارجی مستقل نخواهد بود ؛ و ثابت شده است که او چنین (یعنی مستقل) است . این خلاف فرض است . پس سخن شیخ که نخست علت آحاد است ، یعنی علت هر یک یک آنست ، و گرنه پس هر یک از آن علت بی نیاز خواهد بود ؛ و درینصورت روا نیست که علت بعضی باشد ، و علت بعضی نباشد . پس اگر جایز باشد که جمله یافته شود ، نه مانند جمله مفروض - که علت او علت برخی آحاد او بود - و علت برخی نه ؛ - چه همانا حقیقت جمله مفروضه حقیقت آحاد است ، پس اگر علت ، علت

بعض آحاد باشد ، و علت برخی نباشد ، درحقیقت علت آن جمله نبود ، بلکه فقط علت آن بعض بود .

این سخن شیخ است ، و آن دلیل دیگر است جز آنکه ما یاد کردیم .
 شارح در شرح این سخن گوید : علت خارج اگر علت مطلقه آن جمله باشد ، نخست علت یکایک آحاد آن بود ؛ وگرنه پس یا علت هیچ یک از آحاد نباشد ، - پس علت جمله نبود ؛ و یا علت برخی آحاد باشد ، و علت بعض دیگر نباشد ، پس لازم آید که علت مطلقه جمله نباشد .

و این سخن جای ایراد است ، زیرا اگر مقصود از علت مطلقه آن علت است که هر یک از آحاد جمله باو مستند است ، پس این گفتار برمی گردد بقضیه شرطیه ای که مقدم - و تالی آن یکی باشد ، و این یاوه گوئی است ، - نیاز بر روشن کردن ندارد ؛ و اگر مقصود از علت مطلقه علت فاعلی جمله است ، پس قید مطلقه مستدرک است ؛ - زیرا مراد از علت همان علت فاعلی است ، - گرچه قید اطلاق آورده نشود ، و چیزی که شارح را بغلط انداخته این سخن شیخ است « فلم تكن علة للجمله علی الأطلاق » پس گمان کرده که اطلاق متعلق بعلت است ، یعنی علت مطلقه نخواهد بود . و چنین نیست بلکه متعلق به « لم تكن » است ، پس گویا گفته است : بتحقیق علت جمله نخواهد بود ، چنانکه گفتیم . پایان رسید سخن محاکم .

۱ - ظاهراً مراد از علت مطلقه علت مستقلة است ، پس ایراد وارد نیست ، زیرا علت مستقلة جمله بناچار علت مستقلة هر یک از آحاد آنست ، زیرا اگر چیزی از آحاد جمله بغیر آن علت مستند شود بضرورت جمله بان غیر نیازمند بود ، و آنکه علت مستقل جمله فرض کرده بودیم - در هستی بخشیدن جمله مستقل نباشد ، این خلاف فرض است .
 باغنوی

نگارنده گوید: در نسخه خطی محاکمات و در شرح امام

بجای «بتحقیق» کلمه: «حقیقه» است، و حقیقت در برابر مجاز است پس علت جمله هرگونه علتی باشد علت حقیقی

است، نه مجازی، درحالتی که مقصود علت مستقله است، پس تعبیر به «علت مطلقه» بهترست از تعبیر به «علت حقیقی».

محقق خونساری گوید: محاکم گفت علت خارج بناچار باید مستقل

باشد الخ.

اگر گوئی: بدلیل ثابت نشد، جز اینکه جمله نیازمند بعلت

خارج است؛ اما اینکه آن علت خارج باید مستقل باشد، چنین چیزی ثابت نشد؛ زیرا رواست که آن علت خارج در ایجاد جمله بلکه در همه آحاد جمله مدخلیت داشته

باشد، ولی نه باستقلال، بلکه در هستی بخشیدن هریک از آحاد جمله بتوسط آحاد دیگر انباز باشد؛ چنانکه در شروط متعاقبی که بگمانشان گویند باری تعالی هریک از آنها را بتوسط شرطهای بی پایانی که پیش از او هستند ایجاد می کند.

من می گویم: از دو راه بیرون نیست: یا بآنچه محاکم یاد کرد، و آن

این بود که چون هرپاره ای هستی او از خودش نیست، پس باید بیرون از مجموع موجودی باشد، دلیل تمام می شود؛ یا بآنچه ظاهر سخن شیخ است.

بنا بر اول گوئیم: همچنانکه بداهت حکم می کند - که هریک از

آحاد - چون هستی او از خودش نیست، پس باید موجودی باشد بیرون از آحاد، همچنین حکم می کند که باید آن موجد مستقل باشد؛ زیرا چون بهیچوجه ممکن نیست که از آن آحاد وجود تحقق پیدا کند، پس چاره نیست از اصل وجود که از خارج حاصل می شود، و پیدا است که این امر ممکن نیست - بی اینکه آن خارج

خرده گیری

محاکم بیجاست

گفتار محقق

خونساری درباره

سخن محاکم

در هستی بخشیدن مستقل باشد. و گرنه در اینکه حصول هستی از او ممکن نیست؛ حکم او هم حکم آحاد خواهد بود؛ و این با شروط متعاقبه بی پایان موافق نیست، زیرا اگر فرض شود که آن شروط ممکن است، و محال نیست، چنانکه حکما گویند، ممکن است میان آنها - و اینجا فرق گذارد، زیرا بدیهه می گوید از بیرون ممکنات بی پایانی که از خود هستی ندارند بی شرکت چیزی از این ممکنات در هستی دادن، باید اصل وجود حاصل شود؛ و این هستی بخشیدن تصور نمی شود مگر اینکه آن علت خارجی در هستی بخشیدن مستقل باشد، و پس از اینکه آن علت خارجی بی نیاز از مشارکت چیزی در ایجاد - مستقل در ایجاد بود، توسط آحاد - و شرط بودن آنها، زیانی نخواهد داشت، هرگاه در هستی بخشیدن شریک نباشند.

اگر گوئی : ظاهر اینست که آن علت خارجی لازم نیست که بی همبازی غیر هستی بخش هر یک از آحاد باشد، و چگونه لازم است، و حال اینکه در صورت متناهی بودن سلسله مگر نمی گویند که رواست - که باری تعالی هستی بخش نخستین واحد سلسله باشد، سپس آن واحد، دیگری را ایجاد کند؟ و هکذا. پس درین صورت چگونه رواست ادعاء شود که علت خارج باید مستقلاً هستی بخش یکایک آحاد سلسله باشد؟

گوئیم : این دو صورت با هم فرق دارد، زیرا پس از آن که از ذاتی که بخود موجود است، وجود افاضه شد، ممکن است از موجودی که چون بخودش بنگریم موجود نیست - باعتبار وجودی که غیر باو داده، وجود حاصل شود؛ و در مانحن فیه فرض شده که خارج در افاده هستی استقلال ندارد، و پیدا است که اصلاً نه با استقلال هستی حاصل می شود، و نه بشرکت ذاتشان، پس از کجا هستی

پیدا خواهد شد ، و این آشکاراست . اینرا داشته باش .

و بنا بر دومی (یعنی سخن شیخ) گوئیم : هرگاه از ایراد مافوق معلول

پسین صرف نظر شود ، شکّی نیست که باید علّت خارجی در هستی بخشیدن جمله مستقلّ باشد ؛ زیرا اگر جمله موجود - و ممکن باشد بناچار اورا علّت مستقلّی بکار است ، و اگر فرض شد که آن علّت از سلسله بیرون است بناچار آن علّت خارجی ولو فی الجمله استقلال خواهد داشت ، چنانکه پوشیده نیست ، پس بهر جهت مدّعی محاکم ثابت است بیندیش . بنیایان رسید سخن خونساری .

اشارات

هر جمله ای که از علتها - و معلولهای پیایی مرتب باشد ،
 و در آن جمله علتی باشد که معلول نبود ، آن علت کنارگین است
 (یعنی که چون باو رسند بپایان رسیده باشند) زیرا که اگر او
 میانگین باشد معلول خواهد بود .

تفسیر

چون نیازمندی جملگی آن سببها - و مسببهای ممکن
 بی پایان بعلتِ خارج ثابت شد ، پس آن خارج لازم است که
 ممکن و معلول نباشد ، زیرا که اگر چنین باشد ، او هم یکی

تفسیر امام
 برگفتار شیخ

از آحاد آن جمله بود ، - نه چیز خارجی .

و بدان که مقصودش از کنارگین واجب است ، و از میانگین ممکن ؛ زیرا

که هر ممکنی مستند بغیر خود است ، پس گویا که در وسط است ، و واجب جز
 بخود مستند نیست . پس مانند طرف است . پس اینکه گفت : هر جمله ای که در
 آن علتی باشد که معلول نیست آن کنارگین است ، یعنی واجب است ، و اینکه
 گفت : زیرا اگر وسط باشد پس معلول است ، یعنی اگر ممکن باشد معلول بود ،
 ولی ما فرض کردیم که غیر معلول باشد . این خلاف فرض است ، بپایان رسید
 سخن امام .

محقق خونساری گوید : پوشیده نیست که این تفسیر
مختل است .

گفتار محقق

خونساری پیرامون

سخن امام

اما او^۱ : برای اینکه داستان نیازمندی سلسله ممکن
بی پایان بچیزی که از سلسله بیرون باشد ، و واجب بودن ، نه

ممکن بودن و معلول بودن او ، ربطی باینجا ندارد ، بلکه همچنانکه فصل آینده
صریحاً دلالت دارد ، هدف شیخ از این جمله یاد شده در این فصل ، غیر از جمله -
ایست که در فصل پیشین یاد شد ؛ و آن جمله ای بود که او را علتی که معلول نیست
نباشد ، و این جمله جمله ایست که در او علتی است که معلول نیست ، و این پیدا است .

و اما ثانیاً : برای اینکه کنارگین را بواجب - و میانگین را بممکن تفسیر

کردن ، سستی آن پوشیده نیست ؛ و حق^۲ تفسیر آنست که شارح ادا کرده ، و حاصلش
اینست که جمله ای که در او علتی باشد که معلول نیست ، بناچار آن علت کنارگین
آن سلسله خواهد بود ؛ زیرا اگر میانگین باشد بضرورت معلول بود . بپایان رسید
گفتار محقق خونساری .

خواجه گوید : از آنچه گذشت آشکار شد - که هر جمله ای

گفتار حکیم طوسی

در تفسیر متن

که علتها و معلولهای مترتب پیاپی داشته باشد ، خواه بپایان
رسد - یا بی پایان باشد ، اگر دارای علتی که معلول نیست

نباشد بعلتی نیازمند خواهد شد که از او بیرون بود ؛ پس در اینجا یاد کرد که آن
آن جمله اگر علتی داشته باشد ، آن علت بناچار کنارگین خواهد بود ، و واجب
غیر ممکن بود^۱ .
(بپایان رسید سخن شارح .)

۱ - جمله «و واجب و غیر ممکن بود» گویا سخن خود اوست ، نه تفسیر گفته شیخ ؛ زیرا
در گفتار شیخ چیزی نیست که برین دلالت کند ، بلکه شیخ در فصل آینده اشاره
کرده است - که این کنارگین واجب است (محقق خونساری) .

اشارات

همانا پیدا شد که هر سلسلهٔ علّت - و معلولهای مرتّب خواه
 بپایان رسند ، یا بپایان نرسند ، اگر در آنها جز معلول نباشد ،
 آن سلسله بعلتی بیرون از خود - نیازمند شود . ولی بناچار علّت
 بیرونی آن چنان بدان سلسله می پیوندد - که کنارگین باشد ، و پیدا
 شد - که هرگاه در آن سلسله چیزی باشد که معلول نبود ، آن
 کنارگین و سرانجام است . پس هر سلسله ای بواجب الوجود
 بذات می رسد (و پایان می یابد) .

تفسیر

امام گوید : هر سلسله از علّتها - و معلولها که هر یک در جای
 خود باشد، خواه فرض کنیم - که متناهی باشند ، یا نامتناهی ،
 حالشان از دو بخش بیرون نیست ، یا همهٔ آحاد او معلول اند ،

گفتار امام
 در تفسیر متن

یا همه معلول نیستند ، بلکه در آحادشان چیزی هست که معلول نیست .

اگر همه معلول باشند ، بعلتی بیرون از سلسله نیازمند باشند ، و چیزی که
 از همهٔ ممکنات بیرون باشد - ممکن نیست ، بلکه واجب است ؛ و او کنارگین
 است ، پس این جمله کنارگینی دارد .

و اگر بخش دوم باشد ، و آن اینست که در جملهٔ آحاد آن سلسله چیزی

باشد - که معلول نیست ، و چیزی که معلول نیست پس بخود واجب الوجود - و

کنارگین است ؛ پس سلسله بناچار بواجب الوجود بذاته منتهی خواهد شد ، و او کنارگین است ، و این پایان گفتار شیخ است اینجا در اثبات واجب الوجود .

خواجه گوید :

گفتار حکیم
طوسی در تقریر
سخن شیخ

چون از پیدا کردن مقدمات بپرداخت ، آنها را برای نتیجه گرفتن تألیف کرد ؛ پس گفت : هر سلسله علت و معلولها که مرتب باشد - پایان رسد - یا بی پایان باشد ، از دو حال

بیرون نیست ، یا در آن علتی که معلول نباشد نیست - یا هست .

قسم نخستین مقتضی است که بعلتی نیازمند باشد - که از سلسله ممکنات

بیرون بود ، و این علت بناچار کنارگین آن سلسله خواهد بود ، و ممکن نیست آن علت بیرونی هم معلول باشد ، زیرا درینصورت سلسله ای که فرض شد تمام نبود ، بلکه پاره ای از سلسله تمام خواهد بود ، و سخن در جمله سلسله است .

قسم دوم مقتضی است که طرفی داشته باشد ، پس بر هر دو فرض چاره

نیست از کنارگینی ، و کنارگین واجب (الوجود) است - چنانکه گذشت ، پس هرگاه چنین است هر سلسله ای بواجب الوجود بذات می رسد ، و همین خواسته ماست . و اینجا برهانی که شیخ خواست تقریر کند پایان رسید .

و بدان که گرچه تباهی دور پیدا است ، ولی بر فرض وجود دور - از دور هم

مطلوب لازم می آید ، - زیرا دور دارای جمله متناهی است - که هر یک از آحاد آن جمله معلول است ، و چون بیانی که یاد شد آنرا هم فراموشی گیرد ، شیخ برای آن بخشی جداگانه نیاورد . پایان رسید سخن شارح .

گفتار محاکم پیرامون
متن و شرح

محاکم گوید: مقصود اینست - که هر سلسله‌ای از علتها و معلولها بواجب (الوجود) می‌رسد ، و پایان می‌یابد ، زیرا در آن سلسله ، یا چیزی که معلول نباشد هست - یا نیست ؛ در هر یک از این دو صورت واجب‌الوجود کنارگین و فرجام آن سلسله است . اما در فرض نخستین پیداست .

و اما در فرض دوم: برای اینکه ثابت شده است که علت بیرون از ممکنات ، بناچار باید علت برخی آحاد سلسله باشد ، پس آن یکی یا در سلسله علتی دارد - یا ندارد ؟ نمی‌شود که در سلسله علتی داشته باشد ، زیرا لازم می‌آید که دو علت مستقل بر یک معلول گرد آمده باشند ، - و این محال است . بعبارت دیگر بناچار می‌باید چیزی از آحاد آن سلسله از آن علت خارجی صادر شده باشد ، پس اگر آن چیز در سلسله علت فاعلی داشته باشد لازم آید که یک چیز از دو علت صادر شود ، و این محال است .

پس باقی ماند اینکه آن علت خارجی علت یکی از آن سلسله باشد - که آن یکی را در سلسله علتی نبود ، پس سرانجام سلسله علتی و معلولی بعلت خارجی رسد ، و پایان پذیرد ، پس آن علت قطعاً کنارگین باشد .

همانا شارح گفته است که این گفتار پیرامون پیدا کردن تألیف مقدمه هاست - برای بدست آوردن مطلوب - که هستی واجب‌الوجود است ، و با این گفتار برهانی که شیخ تقریر آنرا خواسته بود پایان می‌رسد .

و بر این سخن ایراد می‌شود که اگر مراد این بود هر این گفته شیخ: اشارت هر علت جمله‌ای که جز آحاد آن جمله باشد الخ بنا برین تفسیر سخنی بیگانه است که میان مطلوب - و مقدمات آن جدائی انداخته^۱ ، و حق اینست که چون شیخ

۱ - من می‌گویم شارح اینجا در تفسیر خود مجرد هستی واجب را مطلوب قرار بیه حاشیه در صفحه بعد

در آغاز فصلها هستی واجب را از آنرو که علتی بیرون از سلسلهٔ ممکنات است ثابت کرد ، ازین جهت برای او در فصلهای دیگر احکامی یاد کرد ، از آنجمله اینکه او علت هر یک از آحاد سلسله است ، و از جمله اینکه او کنارگین هر سلسله است ، - تا پیدا شود که سلسله ای که بی پایان فرض شده بواجب الوجود می رسد - و پایان می پذیرد .

و امام گفت : در اینجا مقام دیگری باقی مانده است و آن تباه کردن دور است ، و شارح پاسخ داد بگفتهٔ خود بدان که دور الخ و این پیدا است . بپایان رسید گفتار محاکم .

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

نداده است ، بلکه مطلوب را « بودن واجب تعالی پایان هر سلسله ای » قرار داده است ، چنانکه این مطلب را موافق گفتهٔ شیخ در آخر آشکارا گفته است ، آنجا که گوید : پس حالا که چنین است هر سلسله ای بواجب الوجود بذات می رسد - و پایان می یابد ، و همین خواستهٔ ماست . و درین صورت شکی نیست که این دو فصل در ثابت کردن مطلوب دخالت دارد ، و اما فصل پیشین این دو فصل ، و آن سخن شیخ است که هر علت - جمله ای که جز چیزی از آحاد آن باشد الخ پس پیدا کردن اینکه هر سلسلهٔ مترتب از علتها و معلولها - که در آن سلسله علت غیر معلول نباشد واجب (الوجود) کنارگین آن سلسله است ، بدان نیازمند است ؛ زیرا که هرگاه نیازمندی سلسله بعلمی که از آن سلسله بیرون باشد ثابت شد . و در آن فصل ثابت شد که علتی که بیرون سلسله باشد علت هر یک از آحاد سلسله است ، بناچار لازم آید که آن علت - بیرونی کنارگین آن سلسله باشد ؛ و درینصورت میان مطلوب - و مقدمات آن جدائی لازم نمی آید ، و بنا بر آنچه که صاحب محاکمات از سخن شارح دریافته و پنداشته که مطلوب هستی واجب است ، دو فصل پسین با توجیه او مستدرک می شود . فتمام . (باغنوی) .

نگارنده گوید: بپایان رسید برهان اشارات ، و گفتار شارحان - و محشیان درباره آن برهان ؛ و دانسته شد که شیخ در این برهان ، از برهان وسط و طرف ارسطو الهام گرفته ، ولی چون آنرا ناتمام یافته ، و دریافته که بر آن اشکال وارد است ازینرو برهانرا بصورتی درآورده که تمام و بی اشکال است .

و نیز چون برهان شفا ، و برهان اشارات ، هردو با هم
با این برهان نخست
 انبازند - دراینکه بیک نگرش هردو برهان اثبات واجب
واجب الوجود ثابت
 است ، و بنظر دیگر هردو برهان ابطال تسلسل است ،
می شود سپس
 زیرا : در برهان وسط و طرف - پس از یاد کردن خاصیت
بطان تسلسل
 وسط و طرف ، هرگاه بآنجا رسیدیم - که گفتیم سلسله
 بی پایان که مافوق معلول پسین است همه در حکم وسط هستند ، و وسط ، طرف
 می خواهد ؛ بناچار لازم می آید طرفی وجود داشته باشد که علت بود و معلول نبود ،
 پس تا همینجا وجود علتی - که معلول نباشد ثابت می شود ، خواه آن علت از
 مجموع آحاد سلسله بیرون باشد ، و سلسله بی پایان بود ، یا بیرون نباشد ، و چون
 سلسله بدو رسد بپایان رسیده باشد .

و همچنین در برهان اشارات هم که این سلسله بی پایان مفروض همه
 ممکنات اند ، و در حد استواء اند پس بناچار علتی لازم است واجب الوجود که
 آن ممکنات را از حد استواء بیرون آرد ، تا همینجا واجب الوجود ثابت می شود ،
 و اثبات واجب بتباهی یا عدم تباهی تسلسل منوط نیست .

پس کسانی مانند سیّد احمد که از این دید این دو برهانرا نگرسته اند
 گویند : این دو برهان هردو برهان اثبات واجب الوجود است ، و درست گفته اند ، -
 زیرا بهمین مقدار واجب الوجود ثابت می شود ، - خواه تسلسل درست باشد یا نادرست ؛

برخی دیگر مانند شیخ در اشارات پس از آنکه واجب الوجود ثابت شد نگریسته‌اند باینکه این سلسله بی پایان چگونه بواجب الوجود اثبات شده می‌پیوندد، و چگونه واجب الوجود در آن مؤثر می‌شود، بدیهی است چه بگوئیم مافوق معلول پسین، میانگین و نیازمند است بکنارگین یعنی بطرفی که علت باشد و معلول نبود، چنانکه در برهان شفا گفت. یا بگوئیم سلسله بی پایان همه ممکنات و در حد استواء و نیازمند بعلتی واجب الوجود است که آن ممکنها را از حد استواء بیرون آرد، - و واجب و موجود کند - چنانکه در اشارات گفت.

در هر دو حال بناچار این سلسله ممکنات، می‌باید بعلت واجب الوجود پیوندد؛ پیوستن سلسله بواجب الوجود جز این راهی ندارد - که یکی از آحاد سلسله معلول واجب الوجود باشد، و چون هریک از آحاد سلسله معلول مافوق خود است، و اگر معلول آن علت مطلقه بیرون از ممکنات (یا آن کنارگین که واجب الوجود است) باشد لازم آید - که دو علت مستقل بریک معلول گردد آمده باشند، و گردد آمدن دو علت مستقل بریک معلول محال است؛ بناچار آن یک معلول، معلول همان علت واجب الوجود باشد که در دلیل وسط و طرف علت مطلقه و کنارگین خواندیم، و در دلیل اشارات او را بنام واجب الوجود یاد کردیم، - که سلسله ممکنات را از حد استواء بیرون آورده؛ بنابراین سلسله ممکنات چون باو می‌پیوندد بی‌پایان رسیده و تسلسل تباه می‌شود. ازینرو برخی که برهان شفا و برهان اشارات نگریسته‌اند در باره هر دو گفته‌اند برهان تباهی تسلسل است. چنانکه صدرالدین شیرازی - و ملا جلال دوانی در باره برهان شفا گفته بودند.

شیخ در شفا و امام چنانکه گفتار او را در شرح سخن شیخ آوردیم یکبار می‌گویند این برهان برهان نابودی تسلسل است، بار دیگر گویند برهان اثبات

واجب ، و هر دو سخن راست است .

نامتناهی بودن ممکنات
 محال است گرچه
 علت مطلقه در خارج
 سلسله باشد

اگر گفته شود - که وجود واجب با نامتناهی بودن سلسله بی پایان علت و معلولهای ممکن منافات ندارد ، - چنانکه سید احمد محشّی شفا فرض کرده بود ، که علت واجب - الوجود از سلسله بی پایان ممکنات بیرون بود ، و مجموع مافوق معلول پسین یعنی آن سلسله بی پایان که هر یک هم

علت است و هم معلول مانند یک میانگین معلول واجب الوجود باشد - که درون آن مجموع نیست ، بلکه از سلسله بی پایان بیرون است ؟

گوئیم این فرض محشّی شفا در صورتی ممکن بود درست باشد - که مجموع سلسله نامتناهی مافوق معلول پسین ، شرط - یا آلت هستی معلول پسین می بود ، و مجموع آحاد بی پایانی که فوق آن یکی است که او فوق معلول پسین است ، شرط یا آلت هستی آن باشد - که فوق معلول پسین است ، پس همچنین و بهمین ترتیب .

هریک از آحاد این سلسله بی پایان معلول همان علت واجب الوجود باشد که بیرون از سلسله ممکنات است ؛ ولی مجموع آحاد بی پایان که فوق اوست شرط وجود او باشند ، و این شرطهای بی پایان لازم هم نیست که ترتب داشته باشند .

ولی این فرض نه در برهان شفا درست است ، و نه در برهان اشارات ،

زیرا در آن دو برهان فرض اینست که معلولی باشد ، و او را علتی فاعلی بود ، و همچنین علت او را علت مستقل فاعلی باشد ، و هکذا علت علت او را - تا بی نهایت ، و بنابراین ، این سلسله همه علت و معلول و مترتب هستند بترتیب علت و معلولی - و بناچار اگر این سلسله بخواهد بعلت واجب الوجود برسد

می باید لااقل آن واجب الوجود علتِ فاعلیِ یکی از آحاد آن سلسله باشد، و چون علتِ یکی از آحاد سلسله بود سلسله همانجا پایان پذیرد، وگرنه چون هریک از آحاد سلسله معلول مافوق خود است، و مافوق او علتِ فاعلیِ اوست، لازم آید گرد آمدن دو علتِ مستقل بریک معلول، و این محال است.

و پوشیده نباشد که گرچه ظاهر عبارت شفا اینست که در سلسله بی پایان هریک از آحاد، معلولِ علتِ مافوق خود باشد، و این فرض با شبهه مشهور که می گفت: هریک معلولِ مجموع مافوق خود است، تفاوت داشت، ولی اگر بسخن

شبهه مشهور
از مبدعات
شیخ است

شیخ نیک بنگریم شبهه مشهور هم از سخن خود شیخ پیدا می شود، چه او گفت: هر جمله ای را که بگیری شرط وجود معلول پسین است، و جمله هستیش با آحاد بستگی دارد، و چیزی که هستیش با آحاد بستگی دارد معلول است، الا اینکه این جمله شرط هستی معلول پسین - و علتِ اوست، و این سخن همان شبهه مشهور است ولی شیخ باینکه این سلسله بی پایان میانگین است آنرا باطل کرد. و ما این پاسخ او را درست ندانستیم و شبهه را براه دیگر رفع کردیم.

غزالی در تهافت الفلاسفه^۱ در مقام ردّ برهان اثبات واجب شیخ گوید:

اگر گفته شود که برهان قاطع بر محال بودن علت‌های بی پایان، اینست - که گفته شود:

اعتراض غزالی
بر برهان اثبات
واجب شیخ

هریک از آحاد علت‌ها یا بذات خود ممکن است - یا واجب. اگر واجب باشد نیازمند بعلت نبود، و اگر ممکن باشد - پس همه بامکان موصوف اند،

و هر ممکنی بعلتی زائد بر ذات خود نیازمند است ، پس همگی بعلتی خارج از خود نیازمنداند .

ما گوئیم لفظ : ممکن - و واجب لفظی مبهم است ، مگر اینکه مراد از واجب آن باشد که هستی او را علتی نیست - و مراد از ممکن آنکه هستی او علتی دارد - بیرون از ذاتش ، پس اگر مراد این باشد - برگردیم - و گوئیم :

هریک ممکن است ، یعنی علتی دارد - جز ذات خود ، و کل ممکن نیست ، یعنی علتی ندارد که از ذات او بیرون باشد ، و اگر مراد از ممکن جز اینست که ما خواستیم پس آن نامفهوم است .

اگر گفته شود که : این سخن بآنجا می کشد که واجب الوجود بچیزهائی قوام یابد - که ممکن الوجود داند ، و این محال است .

گوئیم : اگر مراد شما از واجب - و ممکن آنست - که ما یاد کردیم ، پس این خود خواسته ماست ، و ما باور نداریم که محال است ؛ و این چنانست که گوئید : محال است که قدیم مقوم شود بچیزهائی حادث ، و زمان بنزدشان قدیم است ، و یکایک دوره ها حادث است ، و هر دوره آغازی دارد ، و مجموع آغازی ندارد ، پس قوام پیدا کرد چیزی که آغاز ندارد بچیزهائی که دارای آغازند ، و صدق کرد دارندگان آغاز برآحاد ، درحالتی که بر مجموع صدق نمی کند - که دارای آغاز است .

و همچنین بر هر یک صدق می کند که علت دارد ، و بر مجموع صدق نمی کند - که علت دارد .

و چنین نیست که هر چه برآحاد صدق کند ، لازم باشد که بر مجموع هم صدق کند ؛ زیرا بر هر یک صدق می کند - که یکی است - و بعض است - و

پاره‌ایست - و اینها بر مجموع صدق نمی‌کند ، و هر جای زمین را که ما معین کنیم آنجا در روز بخورشید روشن شده - و در شب تاریک شده ، و هریک نو پیدا شده - پس از آنکه نبوده ، یعنی آغازی دارد ، و مجموع بنزدشان آغازی ندارد .
پس روشن شد - که کسی که حوادثی را تجویز می‌کند - که آغاز ندارند -
 و آن صورتهای آخشیجهای چهارگانه‌ای‌اند - که پیوسته در تغییراند ، او نمی‌تواند علت‌های بی‌پایان را انکار کند . و از این گفتار بدست می‌آید که بسبب این اشکال (فلاسفه) راهی باثبات مبدی نخستین ندارند ، و فرق گذاردنشان دلیل ندارد .

بپایان رسید اعتراض غزالی ، و این اعتراض چنان سست و مغالطی است که **خواجه زاده** (متوفی بسال ۸۹۳) که خود بمقام ردّ نوشتن بر فلاسفه برآمده این اعتراض را نپسندیده - و بر آن ایراد کرده ، و در **تهافت الفلاسفه** خود گوید:
ایراد خواجه زاده
بر گفتار غزالی
 «همه این سخن زیادی و بیهوده است ، زیرا مراد از ممکن آنست که علتی دارد - غیر از خودش ، و مراد از واجب آنست که علتی ندارد - خواه آن علت داخل او باشد ، و خواه خارج ؛ پس کلّ ممکن است ، زیرا بعلمتی نیازمند است - که آن علت پاره‌های او هستند ، و تقوّم ممکن بواجب باین معنی معقول نیست ، و تشبیه کردن تقویم واجب بممکن ، - بتقوّم قدیم بحادث ، تشبیهی نیکوست ، ولی نسبت دادن تجویز این مشبّه بفلاسفه در نهایت زشتی است .

سخن او که دوره‌ها حادث‌اند - و دارای اول‌اند ، ولی مجموع بنزدشان
آغازی ندارد ، پس لازم آید که تقوّم پیدا کند چیزی که اول ندارد بچیزهایی که
آغاز دارند ، سخن قابل توجهی نیست .

زیرا هیچکس نگفته است که مجموع دوره‌ها قدیم است ، و چگونه شخصِ خردمند روا می‌دارد - که بگوید مجموعی که یکی از پاره‌های آن امروز پیدا شده قدیم است ، و آغاز ندارد ، چه حقیقت پیدا کردنِ مجموع ، بسته است بحقیقت پیدا کردن همه پاره‌های آن ، پس پیش از محقق شدنِ بعضِ پاره‌های همه ، همه حقیقت پیدا نمی‌کند ، پس چگونه قدیم باشد .

بلکه واقع سخنشان اینست که نوع جنبش قدیم است ، و افراد آن حادث ، باین معنی که پیش از هر دوره دوره‌ایست - تالی نهایت ، و نوع جنبش محفوظ است بتعاقب جزئیاتی - که آن جزئیها بی کران اند ، پس این کجا ، و قدیم بودنِ جمیع باحدوث بعضِ پاره‌های آن کجا ؟

و چیزی که برهر پاره‌ای صدق می‌کند گرچه لازم نیست که برکل صدق کند ، آلا اینکه لازم نیست که چیزی که برهریک صدق می‌کند برکل صدق نکند ، زیرا کل - و جزء ، در برخی احکام باهم ازبازند .

و قدم از چیزهائست که از ثبوت آن برای کل ، ثبوت آن برای هر جزء لازم می‌آید .

و حدوث از چیزهائست که ثبوت آن برای جزء مقتضی ثبوت آن برای مجموع است ، و این چیزست ضروری ، - که جای منازعه - و اختلاف نیست .»
بپایان رسید سخن خواجه زاده .

گفتار ابن رشد
در ردّ غزالی

ابن رشد در تهافت التهافت^۱ گوید : این برهان که غزالی از فلاسفه حکایت کرده نخستین کسی که آنرا در فلسفه آورده ابن سیناست . وی گمان برده که این راهی است بهتر از راه پیشینیان ، چه این برهان از گوهر موجود گرفته شده ، و راههای قوم از راهائی -

که تابع مبدئ نخستین است ، و این برهانرا ابن سینا از متکلمان گرفته ، زیرا :
 متکلمان گویند خود دانسته است - که موجود بخش می شود بممکن
 و ضروری .

و گفتند واجب است که ممکن فاعلی داشته باشد ، و چون جهان سراسر
 ممکن است ، پس واجب است که فاعلی واجب الوجود داشته باشد . این اعتقاد
 معتزلیهاست پیش از اشعریها ، و این سخن درست است ، - جز اینکه گفتند سراسر
 عالم ممکن است ، - که این سخن شناخته نیست .

ابن سینا خواست این قضیه را تعمیم - بدهد و ممکن را بمعنی « چیزی که
 علت دارد » بکار برد ، چنانکه ابو حامد یاد کرد ، و هرگاه در این تسمیه اومسامحه
 شود ، تقسیم بآنچه خواست اوست منتهی نشود ، زیرا :

اولاً : قسمت کردن موجود بچیزی که علت دارد - و چیزی که علت
 ندارد معروف نیست ، و چیزی که علت دارد بخش می شود بممکن و ضروری .
 پس اگر مراد از ممکن ممکن حقیقی باشد - و مراد از ضروری ممکن ضروری ،
 تقسیم شامل آن ضروری که علت ندارد نمی شود .

و اگر مقصود از ممکن آن باشد که علت دارد - و ضروری است ، نتیجه
 این می شود که آنکه علت دارد علت دارد ، و ممکن است فرض شود که آن علت
 هم علت دارد ، و همچنین برود بی پایان ، و بموجودی نرسد که علت ندارد -
 و او را واجب الوجود خوانند . مگر اینکه مراد از ممکن در برابر آنکه علت ندارد
 ممکن حقیقی باشد ، چه این ممکنات اند که محال است علت های آنها بی نهایت باشد .

و اما اگر مقصود از ممکن آن باشد که ضروری است ، و علت دارد ،
 پس هنوز پیدا نشده است - که تسلسل در این هم مانند تسلسل در موجوداتی - که ممکن

حقیقی اند محال است ، و هنوز روشن نمی باشد که اینجا ضروری نیازمند بعلت است ، پس ازین فرض لازم آید که بآن ضروری منتهی شود که بی علت ضروری است؛ مگر اینکه پیدا شود که حال جمله ای که از علت و معلول ضروری فراهم آمده مانند حال جمله ممکن (حقیقی) است .

نکارنده گوید : غزالی و ابن رشد و خواجه زاده هر سه
 اعتراض نگارنده
 از سخنانشان که نقل کردیم دانسته شد که دریافته اند که
 بر غزالی و ابن رشد
 شیخ پیش از اقامه برهان ، معنی واجب و ممکن را پیدا
 و خواجه زاده
 کرده است ، ازینرو لفظ ممکن و واجب را غزالی مبهم
 شمرده ، ممکن را بمعنی چیزی که علت دارد گرفته ، و واجب را بمعنی چیزی که
 علت ندارد . و ابن رشد - و خواجه زاده نیز وی را پیروی کرده اند ، در صورتی
 که این معنی که آنها گفتند هیچیک از معنیهای ممکن نیست ، و شیخ معنی امکان
 ذاتی و وجوب را در آغاز سخنش که آوردیم روشن کرد ، و گفت که مراد از
 وجوب اقتضای هستی است ، و مراد از امکان عدم اقتضای هستی و نیستی ، که
 الْمُمْكِنُ مِنْ قِبَلِ ذَاتِهِ لَيْسَ وَمِنْ عِلَّتِهِ آيِسُ ، و اینکه گویند :
 علت عدم ، عدم علت است مجازست ؛ چه عدم علت خود چیزی نیست -
 تا علت چیزی باشد . بلکه معنی آن اینست که چون علت هستی ممکن موجود
 نبوده ، آن ممکن موجود نشده است .

پس علت داشتن لازم وجود ممکن است ، نه لازم ذات ممکن . پس تفسیر
 ممکن بچیزی که علت دارد ، و تفسیر کردن واجب بآن که علت ندارد ، درست نیست .

و نیز :
 اعتراض نخستین
 اگر ممکن آنست که علت دارد ، و واجب آنکه علت

ندارد پس :

اگر مقصود از علّت خارج است لازم می‌آید سلسله نامتناهی از ممکنات - که مجموع ماقبل معلول اخیر ، علّت آنست واجب باشد - نه ممکن ، و این خلاف فرض است ، و هیچکس چنین سخنی نگفته است .

و اگر مقصود از علّت اعم است از علّت خارج - و داخل ، لازم می‌آید که اگر ممکن فرضاً بألویّت ذاتیه موجود شود ، واجب باشد - نه ممکن .

و نیز :

اعتراض دوم

اگر معنی ممکن آنست که علّت و سبب دارد ، پس ممکن پیش از موجود شدن ممکن نبود ، پس ممکن پیش از موجود شدن ، یا واجب است - یا ممتنع ، واجب نیست ، زیرا که موجود نیست ، پس ممتنع است ، و هنگامی که موجود شد لازم آید که ممتنع نباشد ، - و این خلاف فرض - و محال است .

پس در گفتار شیخ ، موجود به چیزی - که علّت دارد ، و چیزی که علّت ندارد بخش نشده ؛ بلکه تقسیم شده است بآنکه ذات او مقتضی وجود اوست ، - و در هستی خویش از غیر بی نیاز است ، و آنکه ذاتش نه مقتضی هستی است - و نه مقتضی نیستی ؛ و ممکن ضروری هم ذاتش بهمین معنی ممکن است .

بنا بر این در برهان اشارات نه ببخش کردن واجب بواجب بخود - و واجب بغیر نیازی است ، و نه ببخش کردن ممکن ، بممکن حقیقی - و ممکن ضروری . چه :

هر گاه مراد از ممکن ممکن بامکان ذاتی باشد که گفتیم ، (برخلاف پندار ابن رشد) تقسیم همه موجودات را فرامی‌گیرد ، و در آوردن برهان بتفصیل - و تقسیمهای ابن رشد نیازی نیست ، و از بحثهای پیشین ما آشکار شده است - که تسلسل در علتهای ممکن محال است ، و حال جمله ممکن حقیقی (یعنی حادث)

و جملهٔ ممکن ضروری از این جهت یکسانست .

اما در پاسخ این سخن ابن رشد که گوید : این تقسیم شناخته نیست ، گوئیم : از زمان شیخ تا کنون تقسیمی که شناخته است همین تقسیم شیخ است - که از اشارات آوردیم ، و تقسیم ارسطو که ابن رشد آورده - با وجود اصرار ابن رشد - تا امروز کسی آنرا نپذیرفته - تا آنجا که متروک - و فراموش شده است .

و نیز ابن رشد در تهافت التّهافت^۱ گوید :

ایراد ابن رشد
بر شیخ

از فرض سببهای ممکن بی پایان ، وضع ممکنی لازم می آید -
که فاعل (یعنی علت فاعلی) نداشته باشد ، ولی از فرض

چیزهای ضروری که علت‌های بی پایان دارند ، لازم می آید چیزی که فرض شده بود - که علت دارد ، علت نداشته باشد . و این سخن درست است ، جز اینکه محالی که از سبب‌هایی - که این صفت دارند لازم می آید ، غیر از محالی است - که از سبب‌های ممکن لازم می آمد .

ازینرو اگر کسی بخواهد این سخن را که ابن سینا گفته است بصورت برهان در آورد ، اگر چنین گوید :

«موجودات ممکنه باید علت‌هایی داشته باشند که بر آنها مقدم باشد ، پس اگر آن علتها ممکن باشد لازم آید که علت‌هایی داشته باشند ، و برود (سلسلهٔ علتها) بی پایان ، و هرگاه سلسلهٔ علتها بی پایان نرسد آنجا علتی نخواهد بود ، و لازم آید که ممکن بی وجود علت موجود بود ، و این محال است ؛ پس چاره نبود از اینکه سلسلهٔ بعثتی ضروری منتهی شود ، و هرگاه بعثتی ضروری رسید ، از دو حال بیرون نیست :

یا آن علت ضروری بسبب ضروریست .

یا بی سبب ، (بذات خود) ضروریست .

اگر بسبب ضروری باشد از آن سبب پرسش می شود ، پس یاسببها کشیده می شوند تا بی نهایت ، (درینصورت) لازم آید چیزی که فرض شده بود بسبب موجود است ، بی سبب موجود باشد ، و این (خلاف فرض و) محال است ؛ پس بناچار سلسله بسبب می رسد که ضروری - و بی سبب یعنی بخود موجود باشد . و آن بضرورت واجب الوجود است .

پس باینگونه تفصیل برهان درست خواهد بود .

اما اگر بآن صورت درآید که ابن سینا آورده بود ، درست نیست

بچند وجه :

یکی اینکه (لفظ) ممکن که او استعمال کرده ، اسمی مشترك است ، و اولاً قسمت موجود (در گفته او) بچیزی که ممکن است ، و آنکه ممکن نیست درست نیست ، یعنی این تقسیم تقسیمی است - که موجود بماهو موجود را فرا نمی گیرد .

نگارنده گوید : قول ابن رشد : «سببها کشیده می شوند تا بی نهایت و درین صورت لازم آید چیزی که بسبب موجود است بی سبب موجود باشد» درست نیست ، زیرا درینصورت

علت معلول اخیر مجموع ماقبل معلول اخیر است ، و چون با وجود معلول اخیر سلسله تمام می شود ، پس همان مجموع ماقبل معلول اخیر علت سلسله بی پایان باشد ، و شبهه مشهوره بتفصیلی که گذشت برین دلیل وارد آید .

پاسخ نگارنده

بابن رشد

و اما اینکه لفظ ممکن مشترك است ، در صورتی جای ایراد بود که شیخ

معنی ممکن را بیان نمی کرد ، و گفتیم که او معنی آنرا روشن کرده ، و تقسیم او

چنانکه گفتیم موجود بما هو موجود را فرامی گیرد .

و نیز در کتاب سابق الذکر گوید :

ایراد دیگر ابن رشد «آیا راهی که ابن سینا در واجب الوجود - و ممکن الوجود

پیموده بنفی مرکب قدیم منتهی می شود ؟ نه بنفی مرکب قدیم منتهی نمی شود ،

زیرا هرگاه فرض کنیم که ممکن (یعنی حادث) بعلتی ضروری می رسد ، و علت

ضروری از دو شق بیرون نیست : یا علت دارد ، یا علت ندارد .

اگر علت داشته باشد منتهی می شود بعلتی ضروری که اورا علتی نبود ،

پس چون تسلسل ممتنع است همانا این سخن می رسد بوجودی ضروری که علت

فاعلی نداشته باشد ، - نه بموجودی که اصلاً علت ندارد ، زیرا ممکن است که علت

صوری یا مادی داشته باشد ، مگر اینکه گفته شود که هرچه دارای ماده و

صورت است ، و بالجمله هر مرکبی واجب است - که فاعلی داشته باشد بیرون

از خود او ، و این مطلب نیازمند بیان است ، و این راه پیدا کردن واجب الوجود -

متضمن آن بیان نیست ، بعلاوه ما یاد کردیم که این راه مختل است» پایان رسید

سخن ابن رشد .

نگارنده گوید : «اما گفته ابن رشد - که بنفی مرکب

قدیم منتهی نمی شود» .

اگر مقصود مرکب از اجزاء خارجیّه است ، پس سپهر بگفته

فلاسفه از مایه و صورت مرکب است ، و قدیم است .

پاسخ نگارنده

بایراد ابن رشد

بر شیخ

و اگر مقصود اعم است از آنکه از اجزاء خارجیّه مرکب است ، و آنکه

از اجزاء تحلیلیّه عقلی مرکب است ، پس عقول هم از وجود - و ماهیت مرکب اند .

وقدیم زمانی هستند . پس نباید دلیل بنفیِ مرکبِ قدیم منتهی شود .
 اما دربارهٔ اینکه گوید این راه متضمن آن بیان نیست .

گوئیم : اولاً مرکب باجزاء خود نیازمندا است ، پس ذاتاً ممکن است ،
 و نیز اجزاء مرکبِ حقیقی - که مایه - و صورت باشد هر یک بدیگری محتاج است ،
 مایه در هستی خود بصورتِ نامعین - که شریکِ العلهٔ اوست ، و صورت در
 تشکّل و عوارض مشخصهٔ خود نیازمند بمایه است .

و اما عدم اختلال - و درستی گفتار شیخ از آنچه گذشت پیدا شده است .
 شیخ در اشارات - پس از برهان اثبات واجب ، مرکب نبودن او را از
 اجزاء خارجیّه ، و از اجزاء تحلیلیّهٔ عقلی ، و یگانگی او را از راه خود او که وجودِ
 خاصّش باشد پیدا کرده ، - سپس سخنی گفته که حاصلش اینست :

نیک بنگر که چگونه گفتار ما در اثباتِ مبدئِ نخستین ، و یگانگی وی - و
 بیزاری وی از عیبا ، بتأمّلِ چیزی جز خود وجود نیازمند نبود ، و چگونه محتاج
 نشدیم بنگریستنِ آفریده - و فعلِ او ، گرچه آن نیز راهی بود - که در آیهٔ کریمه
 سَتْرِبِهِمْ آیَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
 الْحَقُّ بدان اشاره شده .

ولی هر گاه با نگریستن بوجود - و اینکه او واجب است یا ممکن ، باثبات
 واجب برسیم ، سپس باندیشه کردن در خواصّ و جوب ، و امکان ، بصفتاش پُ
 بریم ، و از راهِ صفات بچگونگی صدورِ افعالش یکی پس از دیگری استدلال
 کنیم ، این باب استوارتر - و شریفترست ؛ زیرا برهان اطمینان بخش ، راه بردنِ
 از علت بمعلول است ، - چه این راه صدیقانست - که هستی وی را گواه گیرند
 بر هستی چیزهای دیگر که خود فرمود : **أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ**
شَيْءٍ شَهِيدٌ .

و نیز در تهافت الفلاسفه گوید :

ایراد غزالی

« نخستین وجه از چند وجهی که ایراد می‌کنیم اینست که گوئیم : شما ادعا کردید - که یکی از معانی کثرت در معلول - نخستین اینست - که او ممکن الوجود است .

بر تقسیم موجود
بواجب و ممکن

پس گوئیم : ممکن الوجود بودن خود وجود اوست یا غیر وجود او ، اگر خود وجود او باشد پس از او کثرت پیدا نمی‌شود ، و اگر غیر وجود او باشد پس چرا در مبدء نخستین نگفتید - که کثرت است ؛ زیرا مبدء نخستین نیز هم موجود است - و هم واجب الوجود ، پس وجوب وجود جز خود وجود است ، پس باید بسبب این کثرت صدور چیزهای مختلف از او روا باشد .

اگر گفته شود : معنی وجوب وجود جز وجود نیست .

گوئیم : معنی امکان وجود هم جز وجود نیست .

اگر گوئید : ممکن است موجود بودن ممکن دانسته شود ، و ممکن بودن

او دانسته نشود ، پس موجود بودن ، غیر از ممکن بودن است .

گوئیم : واجب الوجود هم ممکن است وجود او دانسته شود ، و وجوب

او دانسته نشود ، مگر بدلیلی دیگر ، پس باید وجود او جز خود او باشد .

و بالجمله وجود چیزی عام است ، قسمت می‌شود - بواجب و ممکن ؛

پس اگر فصل یکی از دو قسم زائد بر عام باشد - همچنین است فصل قسم دیگر ،

و فرقی نیست .

اگر گفته شود : امکان وجود ممکن از خود اوست ، و وجود او از

غیرست ، پس چگونه چیزی - که از ذات اوست - با چیزی - که از غیرست

یکی باشد ؟

گوئیم : چگونه وجوب وجود عین وجود می باشد درحالی که ممکن است وجوب وجود نفی شود ، و وجود ثابت شود ؟

و آنکه از هر جهت واحد - و حق است آنست که اصلاً گنجایش نفی - و اثبات ندارد ؛ - زیرا ممکن نیست گفته شود - که او موجود است و موجود نیست ، یا واجب الوجود است - و واجب الوجود نیست ؛ و ممکن است گفته شود که موجود است - و واجب الوجود نیست ، چنانکه ممکن است گفته شود : موجود است و ممکن الوجود نیست . و تنها وحدت بهمین شناخته می شود ، پس تقدیر این در اول (تعالی) مستقیم نیست ، - اگر آنچه گفته اند ، که امکان وجود جز وجود ممکن است درست باشد» بپایان رسید گفتار غزالی در تهافت الفلاسفه^۱ .

نگارنده گوید : مفهوم هستی مطلق که مفهومی عام است ، پاسخ نگارنده
و حصّه های هستی ، مانند : هستی انسان - هستی اسب ،
با اعتراض غزالی
هستی نبات - و هستی آب ، چنانکه سفیدی مطلق هم باعتبار
مضاف الیه خود حصّه حصّه می شود ، مانند سفیدی برف - سفیدی پنبه - سفیدی
کاغذ ، و همچنین هستیهای خارجی - که در بیرون ذهن ما منشأ آثار هستند .
مانند هستی زید ، هستی این درخت ، هستی این گوسفند ، این هر سه قسم هستی
زائد بر ماهیت اند .

پس اینکه غزالی گوید : «وجوب وجود نفی شود - و وجود اثبات شود»

درست نیست ؛ زیرا وجود واجب عین وجوب است ، چه وجوب عبارت از شدت و تأکید وجود است ، و با وجودهای ممکن اختلاف دارد ، و اثبات این وجود با نفی وجوب - چنانست که یک چیز را هم نفی - و هم اثبات کنند ،

۱ - نگاه کنید تهافت الفلاسفه ، چاپ دوم بصر : ۱۳۶۶ ص ۱۲۲-۱۲۳ .

برخلاف وجود مطلق - که اثبات آن بانفی وجوب سازگار است که برخی مصداقهای آن ممکن است ، و بعضی واجب .

شیخ در الهیات کتاب الشفا^۱ در فصل دوم ، پس از آنکه موضوع علم - الہی بمعنی اعم را یاد کرده ، گفته است : که موضوع این علم موجود است از آنروکه موجود است ، و مسائل آن عبارت است از عوارض ذاتیّه موجود ، یعنی چیزهائی که پیش از آنکه موجود تخصّص تعلیمی - یاطبیعی پیدا کند عارض - او می شوند ، گوید :

«برخی ازین چیزها - که عارض موجود می شود از آنروکه موجود است ، همانند عوارض خاصّه است^۲. همچون : واحد - و کثیر ، و قوّه - و فعل ، و

۱ - چاپ تهران ، ۱۳۰۳ ، ص ۱۷ .

۲ - مقصود اینست : همچنانکه فصلها - و نوعها از عوارض ذاتی اجناس هستند ، و مثلاً جسم - و قابلیت بعدهای سه گانه از عوارض ذاتی جوهر است - یعنی عارض ذات جوهر می شوند ؛ و همچنین نامی از عوارض ذاتیّه جسم است ، و حساس - و متحرک باراده ، از عوارض ذاتی جسم نامی است ؛ و ناطق - و خائر - و ناهق - و صاهل ، و همچنین انواع انسان - و گاو - و الاغ - و اسب ، از عوارض ذاتی حیوان هستند ؛ پس علت - و معلول - و واحد - و کثیر - و جزئی - و کلی - و واجب - و ممکن - و مقولات ده گانه مانند عوارض موجوداند - از آنروکه موجود است ، یعنی پیش از آنکه موجود بچیزی متخصّص شود ، عارض او می شوند .

و همچنانکه جسم نامی - یا حساس و متحرک باراده ، از عوارض ذاتی جوهر نیست ، زیرا تا آنگاه که جوهر بجمسیت متخصّص نشده ، بنمو یا جسم نامی متخصّص نمی شود ؛ و تا هنگامی که بجمسیت - و نمو متخصّص نشده بفصل حساس - و متحرک باراده متخصّص نمی شود ، پس چیزهائی که موجود باید قبلاً بچیزی متخصّص شده باشد تا بشود بانها بقیه در صفحه بعد

کلتی - و جزئی، و ممکن - و واجب، چه موجود در پذیرفتن این عرضها - و استعداد برای آنها بتخصّص تعلیمی - یا طبیعی - یا خلقی نیاز ندارد.

گوینده‌ای را رسد - که گوید: هرگاه موجود موضوع این دانش است، روا نیست - که مبادی موجودات درین دانش اثبات شود، - زیرا در هر دانشی از لواحق موضوع آن گفتگو می‌شود - نه از مبادی موضوع آن.

پاسخش اینست - که بحث در مبادی هم بحث از لواحق این موضوع است، - زیرا مبدء بودن نه مقوم موجود است - و نه ممتنع است که موجود مبدء باشد، بلکه مبدء بودن نسبت بطبیعت موجود چیزست عارض - و از لواحق خاصّ او.

زیرا هیچ چیز از موجود عامتر نیست تا مبدئیت از عوارض اولی غیر موجود باشد.

و نیز موجود نیاز ندارد - که طبیعی - یا تعلیمی - یا چیز دیگر شود، - تا مبدء بودن عارض او گردد.

و نیز مبدء مبدء همه موجودات نیست، چه اگر مبدء همه موجودات باشد لازم آید که مبدء خود هم باشد، بلکه همه موجود مبدء ندارد، و جز این نیست که مبدء مبدء موجود معلول است، پس مبدء مبدء بعض موجود است. پس این علم از مبادی مطلق موجود گفتگو نمی‌کند - بلکه از مبادی بعض

بقیه از صفحه قبل

متخصّص شود، از عوارض ذاتی او نیستند، چنانکه موجود تا آنگاه که بعدد که کم منفصل است متخصّص نشود بضرب - و تقسیم، و جذر - و کعب، و دیگر مسائل عددی متخصّص نمی‌شود، و مادام که بکم متصل (جسم - و سطح - و خط) متخصّص نشده، مورد بحث مسائل هندسی قرار نمی‌گیرد و هکذا و هکذا.

موجودات بحث می‌کند». بپایان رسید سخن شیخ ، و از این سخن دانسته شد که واجب الوجود - و ممکن الوجود همانند عوارض اولیّ ذاتی است نسبت بموجود بما هو موجود ، اینکه گفتیم مانند عوارض ، زیرا عوارض از اقسام ماهیّات است ، و وجود ماهیّت نیست .

و حقیقت اینست که کلمه موجود نسبت بحقیقت وجود ، و موجودات از قبیل معانی مصدری ذاتی است نسبت بذوات المصادر ، پس همچنانکه معنیهای مصدری - که از ذوات موجودات انتزاع می‌کنیم ، عبارت از آن ذوات نیست ، و بر آنها صدق نمی‌کند ، نمی‌گوئیم انسان انسانیت است ، و حجر حجریت ، و شجر شجریت ، ولی نه انسانیت از آنکه انسان نیست انتزاع می‌شود ، و نه حجریت از آنکه حجر نیست و نه شجریت از آنکه شجر نیست . موجود هم انتزاع نمی‌شود مگر از چیزی که هست ، - خود حقیقت هستی بود - یاب هستی موجود باشد . چه موجود هم بموجود به ذات گفته می‌شود ، مانند وجود واجب (و مانند وجودهای ممکنی بنا بر اصالت وجود) و هم بموجود به عرض - که ممکنات باشند ، ولی موجود گفتن بآنکه بخود موجود است - با موجود گفتن بآنکه به عرض موجود است فرق دارد ، - زیرا بموجود بذات خود موجود گفتن چنانست که به سفیدی گویند : سفید ، و بموجود بعرض موجود گفتن چنانست که بجسم سفید گویند سفید .

و نیز حمل موجود بر جسم باحامل چیزهای دیگر مانند سفید فرق دارد ، چه حمل سفید بر جسم پاسخ هل مرکب است - و قاعده فرعیّه یعنی اینکه ثبوت چیز برای چیزی فرع ثبوت خود آن چیزست در آن می‌آید ، یعنی نخست می‌باید موضوع قضیه که جسم است موجود باشد - تا بتوان سفیدی را بر آن حمل کرد -

وگفت جسم ، سفید است ، اما حمل موجود بر چیز فرع ثبوت آن چیز نیست ، چه اینجا ثبوت چیزی برای چیز نیست ، بلکه اینجا پاسخ هل بسیطه و ثبوت چیزست - نه ثبوت چیزی برای چیز ، وگرنه دور یا تسلسل لازم آید .

حاصل سخن اینست - که واجب الوجود - و ممکن الوجود هر دو از

نخستین عوارض ذاتی مفهوم موجود مطلق اند ، و مفهوم وجود در هر دو زائد بر

مصادق خود است - که واجب الوجود - و ممکن الوجود باشد . و تقسیم موجود

از آنرو که موجود است بواجب الوجود - و ممکن الوجود همانند تقسیم حیوان

است بناطقی - و ناهق ، ولی پس از تحقیق ، و نگرستن بدلیلهائی - که گوید :

واجب تعالی ماهیت او صرف حقیقت عینیّه وجود است ، و ماهیت او خود

انیت اوست ، و در آنجا وجود عینی خارجی زائد بر ماهیت نیست بلکه او

حقیقت خالص وجود - و صرف حقیقت است ، دانسته می شود - که گفتن - و حمل

کردن موجود بواجب الوجود ، همانند گفتن سفید است بسفیدی ، درحالی که

گفتن موجود بممکنات همانند گفتن سفید است بجسم سفید .

پس تقسیم موجود بواجب و ممکن چنانست که گوئیم : هست دو گونه

است ، یکی آن هست که عبارت است از خود حقیقت هستی که بخود موجود است -

و هست ، دیگری آنکه بسبب وجود و هستی موجود است - و هست . همچنانکه

سفید را گاهی بخود سفیدی می گفتیم ، و گاهی بجسم می گفتیم سفید .

اما اینکه گوید : چگونه وجوب وجود ، عین وجود است الخ .

پاسخ این پرسش هم از پاسخ ما بپرسش پیشین بدست می آید ، زیرا

گفتیم موجود بودن ممکن همچون سفید بودن جسم است ، ممکن در مرتبه

ذات خویش نه موجود است - و نه معدوم ، پس همچنانکه نفی وجوب هستی

از او جائزست، نفی هستی هم از مرتبه ذاتش رواست، چه هستی ممکن عرضی -
 ومعلّل است، چنانکه سفیدی جسم عرضی - ومعلّل است؛ هستی نه خود ذات
 اوست، نه جزء و نه لازم ذات او، ولی حقیقت هستی عین وجوب است، چه
 هستی مقابل نیستی است، و مقابل، مقابل خویش را هرگز نپذیرد، چنانکه
 هیچگاه روا نیست که نور و روشنی خود، تاریکی را بپذیرد، و در همان حال
 که روشنی است تاریک باشد، و بگفته کسانی که وجود را اصیل و منشأ آثار
 می دانند، و گویند هستی حقیقتی مشکک است.

از یکسو بر حسب شدت و ضعف، و بی نیازی و نیاز - و پیشی و سپسی
 مراتبی دارد که اینرا کثرت نورانی گویند.

از سوی دیگر ماهیات عارض وی شده اند که بسبب این کثرت که آنرا
 کثرت ظلمانی خوانند بنام نوعهای گوناگون خوانده می شود، مانند عقل، و
 نفس و انسان - و اسب، و درخت گردو - و چنار، و طلا - و فیروزه، آتش -
 و هوا - و آب - و خاک.

و وجود ممکنی هم ممکن است - و هم موجود - و هم واجب الوجود

بذات .

موجود بذات است همچون سفیدی که بخود سفیداست، واجب الوجود
 بذات است، زیرا هستی هستی است و مقابل نیستی است، و مقابل ممتنع است
 که مقابل خویش یعنی نیستی را بپذیرد، و هر چه نیستی او ممتنع باشد واجب -
 الوجود است، و ممکن است یعنی قائم بغیرست، و قیام هستی ممکنی بغیر، یعنی
 قیام هستیهای امکانی بحقیقت هستی - در متن واقع، همانند قیام معنیهای حرفی
 است در ذهن ما بمعنیهای اسمی، یعنی این هستیها مطلقا استقلال ندارند - تا
 آنجا که مستقلاً قابل ملاحظه نیستند.

پس ازین بیان پیدا شد - که وجود با اینکه زائد بر ماهیت - و در ذهن
عارض ماهیت - و در واقع - و نفس الامر معروض ماهیت است ، از جنس
ماهیت نیست تا از مقولات ده گانه یا مقوله ' جداگانه‌ای باشد - که عارض
مقولات ده گانه شود ، و استدلال ابن رشد در کتاب مابعدالطبیعه ' او ' بر رد گفته
ابن سینا که وجود را زائد بر ماهیت و عارض ماهیت می‌داند صادق نیست ، زیرا
آن دلیل در صورتی درست می‌بود که قائلین بزیاده ' وجود بر ماهیت آنرا از اقسام
ماهیت می‌دانستند ، ولی آنها وجود را از اقسام ماهیت نمی‌دانند .

ابن رشد گوید : « اما گفته ' او : « قول ما در چیزی که
 ممکن الوجود است » تا قول او : « و این با فرض و اعتقادشان
 بغزالی مخالف است » . این سخنی نادرست است ، - زیرا - که

او (غزالی) قسم سوّمی را فروگذارده ، و آن اینست که :

واجب الوجود در بیرون از نفس ما ، معنی زائد بر وجود نیست ، بلکه
وجوب وجود حالتی است در موجود واجب الوجود - که زائد بر ذاتش نیست .
 و گویا این حالت به نداشتن علت برمی گردد ، یعنی اینکه هستی او معلول
 غیرش باشد ، پس گویا چیزی که برای غیر او ثابت است ، از او سلب شده ،
بمنزله گفته ' ما درباره ' موجود - که او یکی است ، - که در بیرون نفس ما از
موجود معنایی دریافته نمی‌شود - که وجودی زائد بر ذات موجود داشته باشد ، -
چنانکه از گفته ' ما : موجود سفید ، دریافته می‌شود ، بلکه تنها حالتی عدمی فهمیده
می‌شود - که « منقسم نشده است » و همچنین از واجب الوجود دریافته نمی‌شود
مگر حالتی عدمی - که مقتضای ذات اوست ، و آن اینست که وجوب هستی او

از خود اوست نه از دیگری .

و همچنین سخن ما «ممکن الوجود بذات» ممکن نیست که از آن صفتی دریافته شود که در بیرون از نفس زائد بر ذات باشد ، چنانکه از ممکن حقیقی فهمیده می‌شود ؛ - بلکه از ممکن جز این دریافته نمی‌شود - که ذات او مقتضی اینست که وجود او واجب نباشد - مگر بسبب علتی .

پس آن (ممکن) دلالت می‌کند بر ذاتی که هرگاه از او علتش سلب شود ، واجب الوجود بذات نباشد ؛ بلکه غیر واجب الوجود بود ، یعنی از او صفتِ وجوبِ وجودِ مسلوب باشد .

پس گویا گفته است که : برخی واجب الوجود آنست که بخود واجب است ، و بعضی آنکه به سبب علتی واجب است ، و آنکه بسبب علتی واجب است بخود واجب نیست .

پس هیچکس شکّ نمی‌کند ، که این فصول فصلهای جوهری نیستند ، یعنی نه بخش‌کننده ذات‌اند ، و نه زائد بر ذات ؛ بلکه اینها احوالی هستند سلبی - یا اضافی ، مانند سخن ما در چیز که او موجود است ، که این موجود دلالت نمی‌کند بر معنائی که در خارج از نفس بر گوهر او زائد باشد ، مانند گفته ما دربارهٔ چیز «او سفید است» .

و از اینجاست که ابن سینا غلط کرده ، و گمان برده که واحد معنائیست

زائد بر ذات ، و همچنین وجود ، در گفته ما چیز موجود است ، زائد بر چیزست ، و این مسأله خواهد آمد .

ونخستین کسی که این عبارت یعنی سخن «ممکن الوجود بذات واجب

بالغیر است « استنباط کرده ، ابن سیناست ، زیرا :

امکان صفتی است در چیز جز آنکه در او امکان است ، پس ظاهر این لفظ مقتضی آنست که مادونِ اوّل (تعالی) از دو چیز مرکب باشد . یکی آنکه بامکان موصوف است ، و دوم آنکه بوجوب وجود موصوف است ؛ پس این عبارت تباه است ، ولی :

هرگاه از آن ، آن معنی که ما گفتیم دریافته شود ، - شکی که ابو حامد او را بدان ملزم کرده پیش نیاید ، و جز این بعهدۀ او باقی نمی ماند - که اگر از معلول نخستین امکان هستی او دریافته شد ، آیا (این امکان) مقتضی هست که او مرکب باشد یا نه ، زیرا اگر صفت اضافی باشد مقتضی ترکیب او نباشد .

وچنین نیست - که هرچیز که در او احوال گوناگونی دریافته شود ، این امر مقتضی باشد که آن احوال در بیرون از نفس صفاتی باشند زائد بر ذات ؛ چه این حال اعدام - و اضافات است .

از بیروست که گروهی از پیشینیان معتقد نشدند که مقوله اضافه را از موجودات بیرون نفس یعنی از مقولات ده گانه بشمار آرند ، و ابو حامد لازم می داند - که هرچه مفهومی زائد دارد آن مفهوم مقتضی معنائیست که در بیرون نفس بالفعل زائد است ، و این غلط ، و سخنی سوفسطائیت .

و این مطلب از گفته او : «وبالجمله وجود چیزی عام است که بواجب و ممکن بخش می شود ، پس فصل یکی از دو بخش زائد بر عام باشد همچنین است فصل دومی ، فرقی وجود ندارد» پیداست .

زیرا بخش شدن وجود بممکن - و واجب ، همانند قسمت حیوان بناطقی - و جز ناطق ، و بمشآء - و سابح - و طائر نیست ، چه اینها چیزهائی هستند زائد

برجنس ، که موجب نوعهای زائد اند ، و حیوانیت معنائیست مشترک میان آنها ، و این فصول زائد اند بر حیوانیت .

و اما ممکنى که ابن سینا موجود را بآن بخش کرده ، معنائى نیست که در خارج نفس بالفعل باشد ، و این عبارتى تباه است ، چنانکه گفتیم ؛ زیرا موجودى که وجودش علت داشته باشد ، از او جز نیستى مفهوم نشود - مگر اینکه طبیعت او طبیعت ممکن حقیقى باشد، و از این روست که قسمت موجود بواجب الوجود - و ممکن الوجود اگر ممکن حقیقى اراده نشود قسمتى ناشناخته است^۱ .
 پایان رسید سخن ابن رشد .

نگارنده گوید : سخن ابن رشد - که گفت : غزالی بخش گفتار نگارنده
 پیرامون سخن
 ابن رشد
 سوّم را فروگذارده ، درست نیست ؛ زیرا او این شقرا هم یاد کرد آنجا که فرض کرد : وجوب وجود عین ذات واجب باشد .

اما درباره این که ابن رشد گوید : این حالت به نداشتن علت برمیگردد ، نگارنده گوید : معنی اینکه واجب الوجود هستی او جز چه چیزیش نیست .

در نظر برخی اینست که ذات ، حقیقت - و هستی خاصى که بخود قائم باشد نیست ، بلکه مراد از هستی خاص همان حقیقت اوست یعنی : ذاتهُ تُغْنِيهِ غِنَاءَ الْوُجُودِ ، پس مناط هستی - و مصداق حمل هست بر او ، اینست که ذات چنانست - که از خود آن ذات هستی دریافته میشود ، پس ذات او نایب مناب حصّه - یا هستی مطلق - یا فرد هستی مطلق است :

ولی حکما که میگویند معنی اینکه هستی او زائد بر ذاتش نیست بموجب

برهان‌هایی که گوید: «الْحَقُّ مَا هَيْتُهُ اِنِّيْتُهُ» اینست که مناط موجودیت -
 ومصدق حمل موجود براو اینست - که ذات او حقیقتِ هستی - وهستی صرف
 است قائم بخود؛ پس ذاتش خود هم مناط هستی است، و هم مناط هست^۱.

ذات همه جز وجود و قائم بوجود

ذات تو وجودِ سازج و هستی بحث

اکنون گوئیم: بویژه بنا بر اصالتِ هستی و اینکه هستی مشترك معنوی،
 و حقیقتی مشکک است.

ثبوت هر چیز برای خود او ضروری - و سلبش از خود او ممتنع است،
 واجب الوجود صرف حقیقت هستی است، و ثبوت هستی برای خودش واجب،
 و سلب او از خودش محال است؛ و گفتیم که هیچ مقابلی پذیرای مقابلِ خویش
 نیست، پس روا نیست که هستی نیست شود، و چیزی که نیستی او روا نباشد
 هستیش واجب است.

و چون برهان ثابت شده است که واجب الوجود از همه سو واجب -
 الوجود است، یعنی هر صفت - و هر آنچه برای او بامکان عام ممکن باشد،
 آن چیز برای وی واجب است؛ پس لازم و وجوبِ هستی اینست - که واجب -
 الوجود از همه جهت بی نیاز از غیر بود؛ نه اینکه وجوب وجود، معنیِ عدمی -
 و عبارت از عدم نیاز بعلت باشد.

و باز گوئیم حق تعالی را دو گونه صفات است - که بلا تشبیه بمنزله^۲ دو

گونه^۲ اوست، صفات ثبوتی حقیقی^۲ که آنها را صفات اکرام و صفات جمال

۱ - شوارق ج ۱، مسأله ۲۷ در خواص واجب، خاصیت سوم - ذیل تحصیل انتقادی.

۲ - یا چون دست قبض و بسط می شود، و برای جلب ملایم و دفع منافر بکار می رود

بقیه هاشیه در صفحه بعد

خوانند، چه تجمل و زیبایی و روشنی ذات بدانهاست. خواه حقیقی محض باشند همچون حیّ، یا حقیقی ذات الأضافه مانند قادر، - عالمِ بغیر ذات. و صفات سلبی که اینهارا صفات جلال خوانند زیرا بزرگداشت و تمجید و تکریم اذات اقدس بآنهاست تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ. خواه در لفظ - یا مفهوم آن صفت ادات سلبی نا و نه باشد، مانند جسم نیست جوهر نیست، دیدنی نیست، یا نباشد مانند سَبَّوح - قَدَّوس. و سلب همه جا بنقائص برمی خورد؛ چه هنگامی که گوئیم: جوهر نیست سلب برمی خورد بنقص و حدی که در جوهر مقابل عرض است، مرکب نیست یعنی مرکب باجزاء خود نیازمند است و او مرکب نیست تا بجز خود نیازمند باشد، دیدنی نیست، زیرا دیدنی، رنگها و شکلها هستند که در وجود خود نیازمند بجسم اند، و جسم در هستی خود نیازمند است باجزاء خویش که مایه - و صورت باشد. معانی ندارد یعنی صفات او عین ذات اوست نه زائد بر ذاتش، پس همه سلبها سلب نقص است، و سلب نیازمندی و فقر، و صفات سلبیه همه سلب سلب است، نه سلب هستی از آنرو که هستی است، لهداست که مرحوم حکیم سبزواری در برابر آن شاعر که گفته است:

بقیه حاشیه صفحه قبل

پس صفات ثبوتی بمنزله دست راست اوست که زیبایی - و خوبی - و جمال - و کمالش را ثابت می کنند؛ و می نمایند که گوئیم دانا - و شنوا - و بیناست؛ و صفات سلبی نقص - و عیب را از او دور می کنند که گوئیم:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی شریک است و معانی توغنی دان خالق
 قَالَتْ الْيَهُودُ يَا اللَّهُ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ
 يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ .

جَمَالُكَ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ سَائِرٌ
وَلَيْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُكَ سَائِرٌ

گوید :

وَ كَيْفَ جَلالُ اللَّهِ سَتْرُ جَمَالِهِ
وَلَمْ يَكُ سَلْبُ السَّلْبِ قَطُّ يُحَاصِرُ^۱

اما صفات اضافیه محضه در عقل زائد بر ذات اند ، فرد ذاتی ندارند ، بلکه همه بازگشت می کنند بیک اضافه ، و آن مبدئیت است که عین ذات حق است .

و سخن ابن رشد که گوید : « از موجود و از واحد معنایی دریافته نمی شود - که زائد بر ذات موجود باشد » نگارنده گوید : نه این سخن درست است ، و نه سخن شیخ اشراق که هستی و وحدت هر دو را اعتباری صرف می داند ، بلکه همچنانکه هستی در تصور ، زائد بر ذات ماهیت است ، وحدت هم زائد بر ذات ماهیت است ، - نه اینکه از اقسام عرض باشد ، چنانکه شیخ در شفا گفته و بر آن دلیل آورده^۲ ، و دلیل او را صدرالدین شیرازی رد کرده است^۳ ، بلکه هستی و وحدت هر چند مفهومشان یکی نیست ، ولی یک حقیقت اند ؛ و آن حقیقت زائد بر چه چیزی و در بیرون ذهن ما با چه چیزی متحد اند ، و در واجب الوجود همچنانکه هستی عین حقیقت اوست وحدت او هم وحدت حق حقیقی - و عین ذات اوست .

۱ - اسرار الحکم چاپ تهران ۱۳۰۳ ص ۴۱-۴۰ .

۲ - الهیات کتاب الشفا ، مقاله ۳ ، فصل ۳ و ۲ .

۳ - حاشیه المولی صدرالدین شیرازی ، چاپ تهران ۱۳۰۳ ، ص ۹۴-۹۵ .

اما سخن ابن رشد که گوید : ظاهر این لفظ مقتضی آنست که مادون اول (تعالی) از دو چیز مرکب باشد .

نگارنده گوید : البته چنین است ، و باید چنین باشد ، زیرا هر ممکنی زوج ترکیبی است از هستی - و چه چیزی ، و این دو با هم در خارج متحد اند - که یکی ازیندو اصیل است و مجعول بذات و منشأ آثار ، و دیگری اعتباری - و با او متحد - و بتبع او موجود .

و اینکه در پایان سخن خود گفت : از او جز نیستی مفهوم نشود ... الخ .
نگارنده گوید : اگر جز نیستی از آن مفهوم نشود ، پس او خود نیستی - و هستیش ممتنع باشد ، بلکه از موجودی که هستیش علت داشته باشد کلیّ طبیعی یعنی نفس ماهیت که چه چیزی است دریافته می شود ، و چون لازم ذات ماهیت امکان است ، از ماهیت هم عدم اقتضای هستی و نیستی فهمیده می شود که معنی امکان است ، و باملاحظه هستی از او دریافته می شود ماهیتی که بوجودی موجود است که از غیر آمده .

و نیز در تفسیر مابعدالطبیعه گوید :

گفتار ابن رشد
 درباره هویت
 و اعتراض او بر شیخ
 «سزاوارست بدانی - که نام هویت در اصل شکل نامی عربی نیست ، بلکه برخی مترجمان چاره نداشتند ، جز اینکه آنرا بکار برند ، پس این اسم را از حرف ربط که بجوهر خود بر ارتباط محمول بموضوع دلالت می کند ، مشتق کردند ؛ و آن حرف «هو» است - در گفتارشان که گویند : «زیند هو حیوان» یا «انسان» .

توضیح اینکه : سخن گوینده : «الإنسان هو حیوان» بر آنچه گفته ما : «الإنسان جوهره او ذاته حیوان» دلالت می کند ؛ پس

چون این حرف را باین نشان یافتند ، برحسبِ عادتِ عرب - که اسم را از اسم مشتق می‌کند - نه از حرف ، این اسم را از آن مشتق کردند ؛ پس این اسم دلال می‌کند بر آنچه ذات چیز بر آن دلالت می‌کند .

و چنانکه گفتیم برخی مترجمان ناچار بودند این کار را بکنند ، زیرا هنگام ترجمه دیدند : این لفظ بر آنچه در زبان یونانی بجای موجود در زبان عربی بکار رفته دلالت می‌کند ، بلکه لفظ هویت بهتر از لفظ موجود بر آن معنی دلالت می‌کند ؛ زیرا چون نام « موجود » در زبان عرب از نامهای مشتق است ، و نامهای مشتق بر عرضها دلالت می‌کنند ، پنداشتند که هرگاه در علوم آنها برای دلال بر ذات چیز بکار برند ، بر عرضی در آن ذات دلالت خواهد کرد ؛ چنانکه برای ابن سینا پیش آمده است .

پس بعض مترجمان بجای لفظ « موجود » لفظ « هویت » را بکار بردند - که در استعمال این اشتباه پیش نمی‌آید .
 و اگر نام موجود در زبان تازی دلالت می‌کرد بر آنچه چیز بر آن دلالت می‌کند ، این کلمه از نام هویت سزاوارتر بود - که بر مقولات ده‌گانه دلالت کند ، زیرا این اسم در زبان عرب بود ، ولی چون این معنی در مورد نام موجود پیش آمد ، برخی نام هویت را بر آن ترجیح دادند ؛ ازینرو هرگاه لفظ موجود استعمال شود سزاوار است - که چیزی از معنی مشتق از آن دریافته نشود ، هر چند شکل آن شکل مشتق است .

گفتار نگارنده

پیرامون نظر

ابن رشد

نگارنده گوید: از سخنان ابن رشد بدست می‌آید - که او موجود - و واحد - و هویت را ، مشترک معنوی - و مترادف - و مشکک می‌داند که مابعداتی در خارج ندارند ، وزائد بر ذات و مصداقهای خود نیستند چنانکه گوید :

«موجود بر صادق (یعنی چیزی - که در ذهن است بهمانگونه که در خارج است) اطلاق می‌شود ، و همچنین اطلاق می‌شود بر ماهیت هر چیز که در خارج ماهیتی ذاتی دارد ، خواه آن ذات تصور شود ، - یا تصور نشود ؛ پس هر یک از مقولات ده گانه بهر یک از دو معنی موجود ، موجوداند.^۱

و نیز گوید : «واحد در هر چیز بر طبیعت آن چیز دلالت می‌کند ؛ یعنی وحدت در خارج مابازائی ندارد ، هر چیز بذات خود واحد است - نه بوحدتی که زائد بر ذاتش باشد .»

و نیز گوید : «ابن سینا غلط کرده که گمان برده است - که واحد - و موجود بر صفاتی زائد بر ذات چیز دلالت می‌کند .

وشگفتا ازین مرد - که چگونه چنین غلطی کرده - و حال اینکه او از متکلمان اشعری - که دانش الهی خویش را بکلام آنان آمیخته ، می‌شنید - که می‌گویند : برخی صفتها صفات معنوی‌اند ، و بعضی صفات نفسی - و می‌گویند : واحد - و موجود بازگشت می‌کنند بذاتی - که بدانها موصوف است ، و صفاتی نیستند که مانند سفید - و سیاه ، و دانا - و زنده ، بر چیزی جز ذات دلالت کنند^۲ .

و نیز در مابعد الطبیعه^۳ گوید : «واحد در این فنّ مرادف با موجود استعمال می‌شود» .

۲ - تفسیر مابعد الطبیعه ابن رشد ص ۳۱۳ .

۱ - مابعد الطبیعه ص ۹-۱۱ .

۳ - مابعد الطبیعه ص ۲۰ .

و از اینکه گوید: «واحد- و موجود بر یک ذات دلالت می‌کنند- بر معنی واحد- بانحاء گوناگون، نه اینکه بر صفات مختلف زائد بر ذات دلالت کنند»^۱ چنین مستفاد می‌شود- که آن یک معنی انحاء گوناگون دارد، یعنی مشکک است، و گرنه معنی واحد نباشد.

ولی گفتار او دربارهٔ مرادف بودن هستی با هویت مختلف است، چه وی در مابعدالطبیعه گوید: «هویت با موجود مترادف است- جز اینکه هویت بر صادق اطلاق نمی‌شود»^۲.

و ازین سخن دانسته می‌شود که هویت و موجود متساوی نیستند- تا هر جا موجود صادق کند هویت هم صادق کند، پس هویت از موجود اخص است. ولی خود او در تفسیر مابعدالطبیعه گوید: «نام هویت- که بر ذات چیز دلالت می‌کند- غیر از نام هویت است- که بر صادق دلالت می‌کند؛ و همچنین نام موجود- که بر ذات چیز دلالت می‌کند غیر از موجودی است- که بر صادق دلالت می‌کند؛ ازینرو مفسران در مقالهٔ دوم کتاب جدل اختلاف کردند در مطلوب مطلق، و آن سخن ما است: آیا چیز موجود است؟ که آیا این از مطلوبهای عرض است- یا از مطلوبهای جنس؟ زیرا، آن که از موجود در اینجا آن معنی را فهمید- که شامل مقولات است، گوید: این داخل مطالب جنس است، و آن کس- که از لفظ موجود در اینجا معنی صادق را دریافت، گفت: داخل مطلوب عرض است»^۳.

پایان رسید سخن این رشد.

۱ - تفسیر مابعدالطبیعه ص ۳۱۳-۳۱۵.

۲ - مابعدالطبیعه چاپ حیدرآباد ۱۳۶۵ ص ۱۱-۱۲.

۳ - تفسیر مابعدالطبیعه چاپ بیروت ۱۹۳۸ ص ۵۶۱.

نظر نگارنده
دربارهٔ گفتار
ابن رشد

نگارنده گوید: این سخن صریح است در اینکه هویّت -
و موجود، مترادف اند؛ برخلاف آنچه پیش ازین از او
نقل کردیم که گفته بود عامّ - و خاصّ اند.
و ظاهراً اصرار بر این رشد بر اینکه موجود معنی مشتق ندارد،

که این مطلب را در *مابعدالطبیعه* خود هم یاد کرده^۱ - برای این است که اگر
موجود معنی مشتق داشته باشد، لازم آید - که هستی - و چه چیزی هر دو
اصیل باشند.

توضیح مطلب اینکه ابن رشد سه مثال آورده - که در هر سه مبدء مشتق
در خارج موجود است، مثلاً سفید، یعنی چیزی - که سفیدی برای او ثابت است؛
درینجا جسم سفید خود وجودی دارد - که جوهرست، - و بخود ایستاده؛ و
سفیدی هم بگفته او - و اکثر پیشینیان، محمول بضمیمه است، وجود محمولی
دارد - قائم بجسم - و عرض است - که گوئیم سفیدی موجود است، هر چند
هستی محمولی او عین هستی در جسم بود؛ پس اگر موجود هم معنی مشتق
داشته باشد، لازم می آید - که مثلاً جسم موجود مانند جسم سفید خود
وجودی داشته باشد، و وجودی که عارض جسم است نیز مانند سفیدی در جسم
سفید، دارای هستی جداگانه بود؛ بنا بر این یک چیز دارای دو هستی باشد،
هستی معروض - و هستی عارض، ازینرو لازم آید - که دو جعل تعلق گیرد، -
جعل هستی - و جعل چه چیزی - و دو چیز اصیل - و منشأ آثار باشند، - هستی -
و چه چیزی. و چنین سخنی جز از بعض شیخیّه - که گوید: هستی مصدر
خیرات - و چه چیزی مصدر بدیها و آفات است شنیده نشده است^۲.

ولی چنین نیست - که ابن رشد پنداشته ؛ زیرا اگر موجود معنی مشتق هم داشته باشد - باز لازم نمی آید - که وجود خود هم مانند سفید در جسم سفید - ثبوتی جداگانه داشته باشد ، - زیرا از ثبوت چیز برای چیز ، ثبوت ثابت لازم نمی آید ، - چنانکه :

اعدام ملکات ، مانند : کوری - کوری - لالی (نابینائی - ناشنوائی - ناگویائی) نامردی درباره مردم - که سزاوار است بینا - و شنوا - و گویا - و مرد تمام باشد .

و اضافات بمانند : دوری - نزدیکی - پدری - پسری - زیرین و زبرین بودن ، هیچیک اینها هستی خارجی - و محمولی ندارند ، - و محمول بضمیه نیستند ، ولی کور - کر - و لال و نامرد - و دور - نزدیک - پدر - پسر و زیر - و زبر در خارج موجوداند ؛ پس بسا چیز - که هستی رابط دارد ، - و برای چیز دیگر ثابت است ، ولی خود هستی محمولی و خارجی ندارد .

و اشکالی - که می ماند اینست - که ثبوت چیز برای چیز هر چند مستلزم هستی ثابت نیست - ولی فرع ثبوت مثبت له است ؛ پس هستی خواه اعتباری محض باشد - یا بگفته ابن رشد بمعنی ذات - و شیء ، یا مشترک لفظی بود ، - و هستی در هر چیز خود چیز باشد ، باز ثبوت آن فرع ثبوت - و هستی آن چیزست - که هستی بر او حمل می شود .

شگفتا ، چگونه چنین نباشد - و حال اینکه حمل ذات - و ذاتیات چیز هم فرع ثبوت - و هستی آن چیزست ، و تا آنگاه - که چیزی وجود نداشته باشد ، ذات - و ذاتیاتش را هم نمی توان بر او حمل کرد ؛ پس از حمل هستی بر چیز قاعده فرعی - که گوید ثبوت چیز برای چیز فرع ثبوت مثبت له است لازم

می‌آید، و هر چیز تا خود ثبوت نداشته باشد، نمی‌شود چیزی را برای او ثابت - و براو حمل کرد.

واز طعنۀ ابن رشد باین سینا - که نقل کردیم نمودار می‌شود - که وی خود مذهب اشعریانرا قبول دارد، ولی از ابوالحسن اشعری مشهور است - که او هستی را مشترک لفظی می‌داند؛ و این سخن هم با تصریح ابن رشد باینکه هستی مشترک لفظی نیست، ناسازگار است، و هم پذیرفتن آن از دانشمندی نامی دشواری نماید، مگر اینکه توجیه شارح مقاصد را در باره مذهب اشعری بپذیریم، و آن اینست که: هستی چیز، خود ذات اوست، و معنی آن اینست که: چنین نیست که چیز هویتی دارد، و عارضی - که نامش هستی است، و هویت دیگر قائم - باولی، چنانکه بمانند سفیدی - و جسم، گرد آیند^۱.

از جانب دیگر در گفتار حکما - و متکلمین ما، در مباحث امور عامه مذهب مشائین در باب هستی روشن نیست، صدرالدین شیرازی قدس سره در مباحث وجود اسفار^۲ پس از آنکه گفته است: مشائین در ممکنات هستی را عرض قائم - بمهیت می‌دانند، گوید این زیاده هستی بر چه چیزی در ذهن است، و پس از چند سطر گوید: هستیها بنزد مشائیان حقائقی اند بذات مختلف، و این سخن صریح است در اینکه وجودات حقائقی هستند - که در خارج موجوداند.

در شوارق از مشائیان حکایت کرده - که هستی صفتی است موجود خارجی - منضم^۳ بچه چیزی - و موجود بذات - و مجعول بذات^۳.

۱ - شوارق، بقصد اول - فصل اول سئال سوم - در تذییل این سئال - و شرح مقاصد بحث وجود.

۲ - جلد اول چاپ اول، ص ۶۲، ذیل تفصیل مقال لتوضیح حال.

۳ - شوارق - بقصد اول - فصل اول - سئال پنجم.

و در اسفار در مبحث جعل از مشائیان دلیل آورده - بر اینکه اتصاف ، یعنی نسبت هستی بچه چیزی مجعول است^۱ ، و این سخن با آنچه از شوارق آوردیم که گفت مجعول بذات هستی است ، ناسازگار است .

و دانسته نشد که حکیم سبزواری از کجا دانسته است - که این هردو ، قول مشائیان است - که محققان نشان هستی را مجعول بذات دانسته اند ، و غیر محققین اتصاف را^۲ .

و عجبت بر این است - که سخنان ابن رشد با قولی که حکیم طوسی در تجرید بحکما (ظاهرأ شیخ اشراق و پیروان او) نسبت داده - و آنرا برگزیده است سازگاری نماید ، هر چند آن نظر نزد نگارنده - که معتقد بأصالت - و اشتراك معنوی هستی است پسندیده نیست . و آن اینست که :

از هستی دریافته نمی شود جز کونِ ماهیت ، پس باینکه هستی باو ضمیمه شود نیازی نیست ، - بلکه خود چه چیزی از جاعل صادر شده - و پس از صدور بودنِ او در خارج همان هستی اوست ، بنا بر این هستی خود کثیر است ، یعنی افرادی دارد - که بذات در نفس الامر بسیارند - بر حسبِ بسیاریِ چه چیزها ، و گوناگون اند مانند اختلاف همان ماهیتها ، و معنی اینکه هستی در عقل عارضِ چه چیزی می شود ، این نیست - که هستی بمعنی بودنِ عقلی است - و عقل ظرفِ خودِ بودن است ، - بلکه عقل ظرفِ هستیِ بودن است ؛ و معنیِ عروض اینست - که چیز برای غیر خود موجود باشد ، پس چون هستی در خارج برای ماهیتها موجود نیست ، ما گوئیم هستی در خارج عارضِ چه چیزی نمی شود ، - بلکه

۱ - الاسفار الاربعة - مرحله سوم - فصل سوم - در جعل .

۲ - شرح منظومه باب جعل ص ۵۳ - ۵۴ .

در عقل عارضِ او می‌گردد، عبارتِ دیگر موجودیتِ هستی برای ماهیتِ تنها در عقل است، نه در خارج؛ پس آنچه فردِ هستی مطلق است، همان بودنِ ماهیت است در خارج؛ یعنی خارجِ ظرفِ خودِ بودن است، و بودن عبارت است از موجودیتِ چه چیزی، و این هستی برای چه چیزی در عقل ثابت است، یعنی عقل ظرفِ هستی - و ثبوتِ اوست، نه ظرفِ خود او.

و شکتی نیست که این فرد، فردیست بر حسبِ نفس‌الامر، - نه بمجردِ تعملِ عقل، پس هستی بتکثرِ موضوعات بسیار می‌شود - و پیشی - و سپسی، - و نیاز - و بی‌نیازی، - و وجوب، و امکان، مقول بتشکیک می‌گردد!

پس باین بیان پیدا شد - که مفادِ هل بسیطه - یعنی حملِ هستی بر چیز - ثبوتِ همان چیزست؛ - و مفاد: جسم هست، ثبوتِ جسم است، نه ثبوتِ چیزی برایِ جسم، بنابراین: نه لازم می‌آید بگفته‌ام امام فخر قاعدهٔ فرعیّه را تخصیص دهیم، و گوئیم: این قاعده در جاهائی صادق است - که محمول مَوْجُودٌ نباشد، تا گویند: احکامِ عقلی تخصیص بردار نیستند؛ و نه بگفته‌ام محققِ دوانی گوئیم: ثبوتِ چیز برایِ چیز مستلزمِ ثبوتِ موضوع است، نه فرعِ آن، خواه آن موضوعِ ثبوتی جدا از ثبوتِ ثابت داشته باشد، یا بهمان ثابت یعنی محمولِ ثبوت پیدا کند، پس از ثبوتِ چیز برایِ چیز لازم نمی‌آید که موضوع در ثبوت تقدّم داشته باشد بر ثابت.

و باز سخنان ابن‌رشد بامذهب سیدصدرالدین شیرازی نیز سازگارست، - چه سید مانند ابن‌رشد مفهومِ هست را بسیط می‌داند، و گوید:

هستی نه فرد خارجی دارد - و نه فردِ ذهنی - تا در ذهن یا در خارج قائم

بچه چیزی باشد ، و ثبوت چیز برای چیز بر آن صدق کند ، بلکه مفهوم هست با چه چیزی متحد شده است ، - نه مفهوم مبدء که هستی باشد ، زیرا که هستی فرد ذهنی ندارد ، همچنانکه هرچه در خارج هست چه چیزی است ، در ذهن هم جز چه چیزها چیزی نیست ، و وجودی هم که در ذهن بدان می‌نگریم ماهیتی از ماهیتهاست . و مقصود حکما که گویند : واجب الوجود وجود بحت است ، اینست که او موجود بحت است .

و نیز در تفسیر مابعدالطبیعه گوید :

اعتراض ابن رشد

نام مشتق در قضیه‌ای - که موضوع آن جوهر ، و محمول

بر ابن سینا در تفسیر

آن اسم مشتق است ، مانند سخن ما : زید سفید است ، بر

معنی مشتق

جوهر - و عرض ، یا جوهری که در او عرض باشد ، دلالت

نمی‌کند ، چنانکه ابن سینا گمان کرده است ، چه او چون دید که لفظ سفید

دلالت می‌کند بر چیزی که در آن سفیدی است ، پنداشت - که این لفظ نخست

بر موضوع دلالت می‌کند - و ثانیاً بر عرض ، و مطلب بعکس این است - که آن

نخست بر عرض دلالت می‌کند ، و ثانیاً بر موضوع .

و اگر مطلب چنان بود که ابن سینا می‌گوید ، یعنی اینکه سفید نخست بر

جسم دلالت می‌کرد ، هرینه سخن ما : زید سفید است دلالت می‌کرد - برگفته ما

زید جسم سفید است ، و سخن ما جسم سفید ، دلالت می‌کرد برگفته ما جسم

جسم سفید ، و این (برود) تا بینهایت .

زیرا که هرگاه سخن ما سفید بر جسم سفید دلالت کند ، پس بگوئیم جسم

سفید ، و نام جسم را در چیز بصراحت بیاوریم ، لازم آید - که سفید غیر از

جسمی که ما آنرا آشکارا - آورده ایم ، متضمن جسم دیگر باشد ؛ پس از گفته

ما : جسمِ سفید ، جسمِ جسم سفید لازم آید ، - تا بی نهایت ، - چه هروقت لفظِ سفید را بیاوریم ، لازم آید - که جسم را صریح بیاوریم ، و ما نخست آنرا در قضیه آورده بودیم ، پس لازم آید که یک قضیه اجسام بی پایانی را متضمن باشد ، و این محال است^۱ .

پایان رسید سخن ابن رشد .

نگارنده گوید :

پاسخ نگارنده

باعراض ابن رشد

کلیّات پنجگانه که بذهن ما درمی آیند ، عقل آنها را گاهی بشرطِ لامی نگرد ، یعنی هر چیز دیگری که با او در هستی همراه باشد زائد باشد ، درینصورت آنرا مبدء می نامند ، مانند : نطق - وضحک - و مشی - و سفیدی . و گاهی همان کلیّات ، لا بشرط منظور می شوند ، یعنی آن کلی وجود داشته باشد ، هر چند با چیزهای دیگر موجود شده باشد ؛ درینصورت حمل می شود ، و غالباً بصورتِ مشتق آنرا می آورند ، مانند ناطق - ضاحک ، سفید ؛ حتی گاهی محمولی لا بشرط منظور می شود ، و حمل می شود که خود وجود محمولی ندارد ، و نمی توان گفت - که درخارج موجود است ، ولی وجود رابط دارد ، یعنی حمل می شود ، و بتبع محل وجود رابط ضعیفی دارد ، مانند اعدام ملکات ، و اضافات ، همچون نابینائی و پدری و پسری ، که هیچیک در بیرون ذهن ما موجود نیستند ، ولی نابینا ، و پدر ، و پسر ، درخارج موجوداند . در این مطلب اختلافی نیست که آن معنی که ابتداء از مشتق دریافته می شود معنائی بسیط است .

پس شیخ که گفته است : نخست ذات ملحوظ می شود ، و بتبع او - و

۱ - تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد - چاپ بیروت - ۱۹۳۸ ص : ۵۵۷-۵۵۹ .

ثانیاً حالت یا صفتی - که مشتق از آن حکایت می‌کند ، ظاهراً مقصودش اینست که در مقام شرح جایز است - که بگوئیم : معنی - ناطق یا ضاحک - یا ابیض ، ذات یا شیء له اننطق یا له الضحک یا له البیاض است .

پس اگر مراد از ذات یا شیء ، در این جمله مفهوم آن باشد ، لازم نمی‌آید که ذات - یا شیء - که عرض عام است ، داخل در فصلی که ناطق است شده باشد ؛ و ما نمی‌گوئیم : که علماء منطق کلمه ناطق را مجرد از معنی شیء یا ذات ، فصل می‌دانند ؛ بلکه می‌گوئیم : ناطق فصل حقیقی نیست ؛ و چون دست یافتن بفصلهای واقعی غیر ممکن است ، ازینرو ناطق را که نزدیکترین خاصه فصل اخیر است بجای آن بکار می‌برند ، پس مفهوم عرض عام ، در مفهوم عرض خاص داخل شده است ، نه در فصل - که جوهر است .

و اگر مقصود شیخ مصداق ذات یا شیء باشد ، مراد او محققاً مصداق مجرد از وصف نیست ، بلکه مقصود مصداق مقید بوصف است بدینگونه - که وصف طولاً منظور شده - یعنی نخست خود موضوع منظور شده سپس وصف ، پس معنی زید نویسنده - یا گویا - یا سفید است اینست که : زید آن زید است ، که دارای وصف نویسندگی - یا گویائی یا سفیدی است .

و ازین لازم نمی‌آید که قضیه ممکنه بقضیه ، ضروریه منقلب شود ، چه ما نگفتیم زید زید است ، تا بگویند ثبوت هر چیز برای خودش ضروریست ، و هر چیز خودش ، خودش است ، بلکه گفتیم تفسیر زید نویسا اینست : زیدی که دارای وصف نویسندگی است که گویند : اوصاف پیش از آگهی از آنها خبرند ، یعنی صفتها گرچه مانند خبر حمل نشده اند ، ولی دلالت می‌کنند بر وقوعشان ، چنانکه گویند : خبرها هم پس از آگهی از آنها وصف اند .

پس در حقیقت عقد الحمل منحلّ بقضیه می‌شود ، همچنانکه عقد الوضیع بگفته^۱ شیخ بقضیه^۲ مطلقه^۳ عامه^۴ ، و بگفته^۵ فارابی : بممکنه منحلّ می‌شود .

و انحلال بدو قضیه صورت می‌گیرد . یکی آنکه خود مفهوم مشتقّ بدان منحلّ می‌شود . و دیگری آنکه بنسبت تامّ متقومّ است میان موضوع - و ذات محمول - که مضاف بوصف است بقید مضاف بودن بوصف ، و جهت قضیه^۶ دوم عبارت است از همان جهت که قید بالفعل نسبت بذات مقید دارد .

پس اگر قید نسبت بذات دارای جهت امکان باشد ، مقید نسبت بذات بالامکان ثابت خواهد بود ، و اگر بضرورت ثابت باشد بضرورت ثابت خواهد بود . و انقلاب قضیه^۷ ممکنه بضروریّه لازم نمی‌آید ، زیرا ذات زید که بفعلیت کتابت مقید است ، عین زید نیست .

همچنانکه کلتی - مقید بقیدی عین آن کلتی نیست ؛ پس انسان مقید بضحک برای انسان بالامکان ثابت است ، همچنانکه خود ضحک برای انسان بالامکان ثابت است ، زیرا ذاتی که بقیدی مقید است حکایت می‌کند از فعلیت مبدء برای آن ذات ، پس اگر فعلیت مبدء برای آن ذات بالامکان باشد ، محال است ذات مقید بضرورت ثابت باشد .

بعض محققین معاصر معتقدند که اصلاً معنی مشتقّ همان ذات است ، - نهایت امر همچنانکه اگر ما چیزهای دیدنی را با عینکهای رنگین گوناگون بنگریم با هر عینکی آن چیز را برنگی می‌بینیم ، آن ذات را هم گاهی از دریچه^۸ ماده^۹ دانش می‌نگریم - و می‌گوئیم دانا ، و گاهی از دریچه^{۱۰} ماده^{۱۱} سفیدی می‌نگریم - و می‌گوئیم سفید ، و هکذا^{۱۲} .

۱ - نگاه کنید بکفایة الاصول آیة الله خراسانی با حاشیه^{۱۳} مشکینی ، چاپ تهران ۱۳۶۷ ، بقیه^{۱۴} حاشیه در صفحه بعد

اما سخن ابن رشد که گوید: اگر سخن ابن سینا درست باشد و سفید نخست بر جسم دلالت کند، هرآینه سخن ما زید سفید است، دلالت خواهد کرد بر گفته ما زید جسم سفیدست، و هرآینه سخن ما جسم ابیض دلالت خواهد کرد بر گفته ما جسم جسم ابیض، و این می رود تا بینهایت الخ. این سخن بدرجه ای دور از خرد است که هر خردمندی بمجرّد شنیدن آن بطلانش را می یابد، چه شرح - و تفسیر معنی کلمه این نیست که خود آنرا با چیز دیگر ترکیب کنند، و مثلاً در تفسیر ابیض بگویند یعنی جسم ابیض، و بگویند مدلول این کلمه عبارتست از مدلول خود این کلمه - بانضمام کلمه دیگر - که معنی دیگر دارد، پس سفید یعنی جسم سفید - و سفید در جسم سفید هم یعنی جسم سفید، پس جسم سفید یعنی جسم جسم سفید، و سرانجام معنی جسم سفید عبارت است از جسم نامتناهی - و سفید نامتناهی، چه بطلان این سخن بر هیچ خردمندی پوشیده نیست.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ج ۱، ص ۷۵-۸۵، و در الفوائد تألیف آیه الله شیخ عبد الکریم حائری یزدی چاپ چهارم بدون تاریخ ج ۱، ص ۳۴-۳۷. بدایع الافکار تألیف آیه الله شیخ ضیاء الدین عراقی چاپ نجف ۱۳۷۰ ج ۱ ص ۱۶۸-۱۹۳. و نهاية الاصول تألیف آیه الله الحاج آقا حسین البروجردی - چاپ تهران ۱۳۷۵ ص ۶۷-۷۴. و حقائق الاصول تألیف آیه الله حکیم چاپ نجف ۱۳۷۲ ج ۱ ص ۱۱۹-۱۳۰، و معاضرات آیه الله سید ابوالقاسم خوئی چاپ نجف ۱۳۸۲ ج ۱ ص ۲۶۸-۲۹۴، و شرح منظومه حکیم سبزواری، چاپ تهران، ۱۲۶۱ ص ۱۰۸-۱۰۹.

یحییٰ النحوی^۱ الاسکندرانی

یحییٰ النحوی^۱ از فیلسوفان بزرگ اسکندریه - و از مفسران نامی کتب ارسطو - و جالینوس ، مردی موحد بوده ، اقا نیم سه گانه ترسایانرا رد کرده ، بر کتاب دیدوخس

برقلس دهری رد نوشت^۱ . نویسندگان شرح حال وی گویند : پس از آنکه اسکندریه در سال بیستم هجری بردست عمرو عاص فتح شد ، یحییٰ النحوی تا چندی بعد حیاة داشت - که عمرو عاص از محضرش بهر مند می شد ، و او را از سخنان حکیمانه یحییٰ شگفتی دست می داد . از تمه صیوان الحکمه^۲ بدست می آید که یحییٰ النحوی از اسکندریه بفارس رفته ، و تا چندی پس از سال ۳۵ هجری زنده بوده - که با امیر المؤمنین علی علیه السلام در زمان خلافت ظاهری آن حضرت (۳۵ - ۴۰) مکاتبه کرده ، - و بنا بر این وی روزگاری دراز زندگانی کرده که عمرش از هشتاد سالگی هم در گذشته است .

ابن ابی اصیبه در باب ششم کتاب خود^۳ علاوه بر گفتاری درباره نبض نوزده مجلد از تألیفات او را در تفسیر کتابهای جالینوس فهرست داده ، و از اینجا دانسته می شود که وی در پزشکی دستی توانا داشته ، ولی او چون در فلسفه هم دارای تسلطی بسزا بوده بنام فیلسوف شهرت یافته است .

ابن الندیم^۴ در فن اول از مقاله هفتم علاوه بر دو مقاله - و یک کتاب در رد برخی فلاسفه ، و چهار مجلد تفسیر او بر مباحث منطقی ارسطو هفت کتاب

۱ - ابن ابی اصیبه درباره این کتاب اشتباه کرده یکبار آنرا بنام «رد دیدوخس» در فهرست مصنفات او آورده بار دیگر بنام «رد برقلس» و نیز نگاه کنید بمختصر الدول ص ۱۷۵ .

۲ - چاپ لاهور ۱۳۵۱ ص ۲۳ - ۲۵ .

۳ - عیون الانباء چاپ بیروت ۱۳۷۶ ، ج ۲ ، ص ۳ تا ۶ .

۴ - الفهرست چاپ مصر ۱۳۴۸ ، ص ۳۵۶ - ۳۵۷ .

از تألیفات فلسفی یحیی النحوی را نام برده است ، - بدینقرار :

۱ - تفسیر منافع اعضاء الحيوان ارسطو که گوید ابن زرعه (۳۳۱-۳۹۸)

آنرا بتازی نقل کرده است .

۲ - تفسیر کتاب الكون والفساد ارسطو .

۳ - تفسیر مابال ارسطو .

۴ - تفسیر سماع طبیعی ارسطو که ابن کتابرا ابن الندیم دیده بوده ، و

از تاریخی که درین کتاب یافته چنین دریافته که میان او و تألیف این کتاب سیصد و اندی سال فاصله است^۱ .

قفطی از تفسیر سماع طبیعی او نسخه نفیسی داشته که گوید ده مجلد است^۲ .

۵ - ردّ کتاب دیندخس بر قلسن دهری در ۱۸ مقاله - که نسخه این

کتاب را قفطی در دست داشته ، و از آن نقل کرده ، گوید کتابی بزرگ (و ۱۶ مقاله) است^۳ .

۱ - ظاهر سخن اینست که فاصله زمان زندگی ابن ندیم تا زمان تألیف کتاب مقصود است ، و تاریخ ولادت ابن ندیم نامعلوم است ، ولی چون وی تاریخ وفات بردعی را در کتاب الفهرست بسال ۳۴۰ ضبط کرده ، و او خود لااقل ده سال داشته که این تاریخ بیادش مانده بوده است ، پس ولادت ابن الندیم مسلماً پیش از ۳۳۰ اتفاق افتاده ، پس این کتاب هم نزدیک بسال بیستم هجرت تألیف شده بوده . و از طرفی هم یحیی النحوی بگفته قفطی و ابن ابی اصیبعه در جوانی ناخدای کشتی بوده ، و پس از چهل سالگی بتحصیل حکمت پرداخته ، و پس از مدتی که نمی شود کمتر از بیست سال باشد فیلسوف شده ، و کتاب نوشته ، بنابراین گویا وی در سال بیستم هجرت در حدود هفتاد سالگی بوده است و اقله العالم .

۲ - اخبار الحکماء قفطی چاپ لیبزیک ۱۹۰۳ ، ص ۳۹ و ۲۴۵ .

۳ - تاریخ الحکماء قفطی ص ۸۹ و ۳۵۶ .

۶ - کتاب در اینکه هر جسم متناهی قوت آن هم متناهی است .

۷ - کتاب در ردّ ارسطو در شش مقاله . و ابن ابی اصیبه گوید : وی

بر ایساغوجی فروریوس هم تفسیر نوشته است .

از وصفی که مورّخین دربارهٔ تفاسیر یحیی النّحوی بر کتب ارسطو یاد می‌کنند ، و از نشانی نسخهٔ تفسیر سماع طبیعی او که بدست قفطی افتاده بوده ، چنین برمی‌آید که تفاسیر او بر کتابهای ارسطو دارای ارج و ارزشی شایسته بوده ، او را شاگرد مکتب ارسطو می‌دانستند .
اما دربارهٔ ردّ او بر ارسطو :

ابوالحسن بیهقی (ظاهراً بنقل از ابن سینا) گوید : هر چند
شکوک یحیی النّحوی استوار می‌نماید ، ولی چون عمیق
نگریسته شود ، شکوکش سست است ؛ دریافتن این شکوک -
و گشودن گره آنها ، نفس را نیرومی‌بخشد - و دانش را
فزون می‌کند ؛ و این شکوک چیزی نیستند که علماء رسمی بظنانت ، گره آنها را
بگشایند ، زیرا حلّ این شکوک بدانستن مطالب سماع طبیعی بسته است^۱ .

شبهات
یحیی النّحوی
سست است

قفطی بنقل از ابن بطلان (متوفی سال ۴۴۴) گوید نقضهای یحیی
النّحوی جدلی و خطابی است^۲ .

شیخ در پاسخ پرسش ششم ابو ریحان گوید : گویا تو درین گفتار
مخالفت با ارسطو را از یحیی النّحوی که نزد ترسایان نیرنگ زده - و تزویر
کرده بود ، آموخته‌ای !^۳

-
- ۱ - تتمه صوان الحکمه چاپ لاهور ۱۳۵۱ ، ص ۲۴-۲۶ .
 - ۲ - تاریخ الحکماء قفطی چاپ لیبزیک ۱۹۰۳ ، ص ۳۰۶ .
 - ۳ - جامع البدایع چاپ مصر ۱۳۳۵ ، ص ۱۲۷ .

از آنچه نقل کردیم دانسته شد - که تفاسیر یحیی النحوی بر کتابهای ارسطو دارای ارزشی شایسته بوده ، ولی ازین سخن شیخ واز گفتار ابن بطلان پیدا می شود - که کتاب او در ردّ ارسطورا استوار - و جدی نمی انگاشته اند تا بپاسخ آن برخیزند - چه او درین کتاب از آیین فلسفی - که استدلالِ بیهوده است منحرف شده ، - و کتاب را از سخنانِ جدلیّ - و خطابی انباشته است - تا همکیشان خویش را بمخالفت با ارسطو - که طریقهٔ او را با آیین مسیح ناسازگار می پنداشتند قانع کند ، و از گزند کشیشان متعصبی که در پی آزارش بودند در امان بماند ، و کتابی که در ردّ یحیی بفارابی نسبت داده شده بدست نیامده است .

بیهقی (متوفی بسال ۵۶۵) در تتمّة صوان الحکمه گوید : «بیشتر مطالبی که امام حجّة الاسلام غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه آورده تقریر سخن یحیی النحوی است» .

نگارنده گوید : با وجود اینکه فلاسفه - و متکلمین ما کتاب تهافت غزالیّ - و تهافت التّهافت ابن رشد هر دو را بدست داشته اند ، - نه چندان توجّهی بایرادهای غزالی بر فلاسفه داشته اند ، و نه بانتقادهای ابن رشد بر ابن سینا ، گویا بنظرشان شکوک غزالی همان ارزش را داشته است که سخنان یحیی النحوی داشت در ردّ ارسطو ؛ چه بگفتهٔ بیهقی «بیشتر سخنان غزالی تقریر ایرادات یحیی النحوی است» و شاید وی از گفتار متکلمانی مانند جبائی هم چیزی بر آن افزوده است . و ظاهراً علتِ اینکه اگر برخی شبهات تهافت غزالی مانند شبههٔ مشهوره شهرتی یافته باز بنام غزالی مشهور نشده ، اینست که این شبهات را از اندیشهٔ خود او نمی دانستند ، بویژه که همین شبهه هم گرچه در حقیقت از غزالی گرفته شده ، ولی خواجه زاده در تهافت الفلاسفه خود آنرا بصورت فعلی

در آورده است .

حقیقتِ امر اینست - که غزالی خود با سخنان خطابی - وجدلیّ مانوس ترست - از برهانهای فلسفی ؛ چه تألیفات او از خطابه - وجدل فراهم آمده ، - که برخی دانشمندان گفتند : خطابیّات غزالی از برهانیاّت ابن سینا سودمندترست . و این سخن درست است ، زیرا نادرند کسانی که برهانهای فلسفی را فهم کنند ، ولی خطابیّات را همگان می یابند . بویژه - که تألیفهای مهمّ وی ، راهنمای شایستهّ مردمی - و تهذیب اخلاق است .

محقق لاهیجی در شوارق : سخن شیخ را که هر موجودی هر گاه بذاتِ او بنگرند الخ ، نقل کرده - سپس گوید : «مانند همین گفتار را شیخ در کتابهای دیگر خود آورد ؛ و هر گاه او معنی مقصود از واجب و ممکن را تعیین کرده - اعتراض بر مسلک او باینکه لفظ واجب - و ممکن مجمل است ، - چنانکه غزالی گفته ، یا باینکه : چون نام ممکن برای ممکن حادث ، حقیقی ، و برای ممکن قدیم ، غیر حقیقی است ، - پس بخش کردن موجود بممکن - و واجب قسمتی حاصر نیست ، و قسمتی ، که بطبع معروف است ، آن قسمت ممکن ، بحقیقی و ضروری است ، چنانکه ابن رشد گفته ، این هر دو ایراد بی جا - و بی معنی است » .

و نیز در صفحه دوم همین فصل گوید : «حکیم ابوالولید محمد بن رشد اندلسی در کتاب تهافت گفته است : نخستین کسی از فلاسفه - که از این راه اثبات واجب کرده است ابن سیناست ، برای اینکه این راهی است بهتر از راه پیشینیان ، چه او گمان کرده - که در این راه از گوهر موجود استدلال شده ، و در راههای

قوم از عرضهای - که تابعِ مبدئِ نخستین است ، این سخن ابو الولید است .

نگارنده گوید : پس ازین ابن رشد بمقام اعتراض بر شیخ برآمده ، که ما سخنانِ او را پیش ازین نقل - وردّ کردیم ، ولی صاحب شوارق با اعتراضهای او ننگریسته و بردّ و ایراد کردن آنها اعتنا نکرده است .

متکلمان که گویند : عالم یعنی ماسوی الله حادث است ، در تسلسل در نظر
 برهانهای ابطالِ تسلسل ، اجتماع در وجود - وترتّب را حکما و متکلمان
 شرط نمی دانند ، و چون بر ایشان ایراد شود - که ازین سخن لازم می آید که براهینِ تسلسل در اعداد هم جاری شود .

گویند : برهانهای ابطال تسلسل بجائی را فرامی گیرد که آحادِ سلسله موجود شده باشد ، و اعداد ، اعتباری صرف اند .

اما حکما که قائل بقدم زمانی جهانند - و ازین عقیده لازم آید که حوادثِ پیاپی ، نامتناهی باشد ، در جریان برهانهای ابطال تسلسل شرط کنند - که آحاد سلسله می باید در وجود مجتمع - و مترتّب باشند ، چه هرگاه آحاد باهم در یک زمان موجود باشند ، و میان آنها ترتّب باشد ، براهین تسلسل آنها را فرا می گیرد ، مقصود از ترتّب اینست که یا علّت - و معلول باشند - و یا امتداد جسمانی ، مانند یک ریسمان ، یا نخ - که تا بی نهایت کشیده باشد که هر پاره مفروض از آن ممتدّ جسمانی قابل اشاره است ، و هر قسمتی ، پیش از قسمتِ دیگر ، و جای آن جز جای اینست . بنابراین نفوسی که تنهای آنها ویران شده - و شماره آنها بی پایانست ، گرچه باهم موجوداند ، ولی مترتّب نیستند - تا برهانهای ابطال تسلسل آنها را فرا گیرد ، و حوادثِ پیاپی روزانه نیز گرچه مترتّب اند ، ولی باهم موجود نیستند .

اعتراض خواجه زاده
بر برهان ابطال
تسلسل

خواجه زاده (متوفی بسال ۸۹۳) در کتاب تهافت الفلاسفه^۱
گوید: حوادثِ پیاپی - گرچه در هستی خارجی مجتمع
نیستند، در وجود ظلتی بگفته^۲ فلاسفه مجتمع اند، چه
همه^۳ این حوادث در علم ملاً اعلی^۴ ثابت است، و گفته^۵ حکما
بوجود علمی حوادث منتقض می شود.

اگر گفته شود که شاید حکما این علوم را نه چون وجود ذهنی، بلکه
طور دیگر ثابت می کنند، یا در آنجا زمان نیست، شاید آن صورتها در آن علوم
ترتب ندارند.

گوئیم: نمی خواهیم بگوئیم دلیل ابطال تسلسل مطلقاً ناتمام است، بلکه
می خواهیم حکما را باینکه دلیلهای ابطال تسلسل بر طبق اصول خودشان تمام
نیست، ملزم کنیم؛ پس وجود مبدئ^۶ نخستین بر حسب قوانین فلاسفه ثابت
نمی شود، و این مقصود حاصل است، - زیرا حکما گویند صورت چیزها در
عقول - ونفوس مرتسم است، و علم واجب تعالی^۷ نیز بارتسام صورتهاست، پس
این حوادث که در وجود خارجی متعاقب اند، در علوم آنها بر حسب وجودهای
ظلتی خود مجتمع اند.

پاسخش اینست که گرچه علم مبادی بحوادث متعاقبه
مسلم است، ولی در چگونگی علم مبادی بچیزها
اختلاف است که آیا بصور است یا نه؟ و بصورتهای
بسیار است، یا بصورتهائی که متحد اند با عالم، پس برهانهای تسلسل نقض
نمی شود. بعلاوه اگر دانش مبادی بوجود صورت چیزها در آنها باشد، در
صورتهائی که از چیزها در مبادی مرتسم است، ترتب لازم نمی آید؛ - زیرا لازم

پاسخ اعتراض
خواجه زاده

نیست که علم بمتقدم هم بر علم بمتأخر مقدم باشد، و بنا بر قول فارابی و شیخ که گویند: علم باری تعالی^۱ بحصول صورتهای چیزهاست در او، و این علم بصورتها علم فعلی است نه علم انفعالی، و بترتیب سببی - و مسببی است، - تا لازم نیاید صدور کثرت در یک مرتبه از واحد حقیقی. باز صورتهای علمی نزد آنان متناهی است، هر چند معلومات حق تعالی نامتناهی است. و هیچ چیز بر او پوشیده و از علمش پنهان نیست، چنانکه شیخ این مطلب را در تعلیقات خود بتفصیل پیدا کرده، و این بخش از تعلیقات او را صدر المتألهین در اسفار - و محقق لاهیجی در شوارق آورده اند^۱.

و پوشیده نیست - که حکما درباره برهانهای ابطال تسلسل
فلسفه بپراهن
هم عقیده نیستند؛ زیرا گذشت - که محقق دوانی برهان
ابطال تسلسل
وسط و طرف را منتقض می دانست، و همین برهانرا صدر -
مختلف می نگرند
المتألهین معتبرترین برهانهای ابطال تسلسل شمرد؛ و نیز
محقق دوانی در انموذج العلوم^۲ برهان تطبیق را از برهانهای دیگر استوارتر
دانسته، ولی محقق میرداماد در قبسات این برهانرا تدلیس و مغالطی نامیده، و
صاحب شوارق سخن میرداماد را رد کرده - و همینجا و در گوهر مراد باعتبار
آن گواهی داده است^۳.

۱ - اسفار جلد سوم در الهیات اخص - فن اول - موقف سوم - و شوارق - مقصد سوم - فصل دوم - مسأله دوم - و تعلیقات شیخ نسخه خطی نفیس در کتابخانه اهدائی نگارنده در دانشگاه.

۲ - نسخه خطی در کتابخانه اهدائی نگارنده در دانشگاه.

۳ - شوارق - فصل ششم - مسأله سوم - گوهر مراد چاپ تهران ۱۲۷۱، ص ۱۶۰-۱۶۳.

خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید از برهان اثبات
واجب اشارات الهام گرفته ، و آنرا در باب ابطال تسلسل
با حذف تقسیمات شیخ بصورت تازه‌ای آورده^۱ . و

تلخیص برهان
اشارات

صدرالدین شیرازی قدس سره نیز در شرح هدایه آنرا چنین تقریر کرده است^۲ :

اگر درجهان هستی موجودی واجب بذات نباشد ، موجودات همه خواه
بی پایان بوند - و متسلسل شوند ، یا پایان رسند باینکه دور بزنند ، ممکن صرف
باشند ، و هر ممکنی ذاتاً نیستی او رواست ، پس نابود شدن سراسر آحاد چنانکه
یکی هم بنماند جائز است ، پس هیچیک از آحاد ممکنات مستند بسببی نبود ،
و این محال است ، زیرا ممکن ، موجود نمی شود ، مگر اینکه سببی هستیش را
واجب - و نیستیش را ممتنع سازد . پس بناچار هستی ممکنات (متناهی باشند یا
نامتناهی) نیازمند بعلتی است بیرون از ممکنات .

بپایان رسید گفتار ما درباره برهان اثبات واجب شیخ در اشارات .

اکنون گوئیم فارابی نیز پس از آن که برهان وسطو طرف را
چنانکه از و نقل کردیم ایراد کرده ، از راه دیگر باثبات
واجب رسیده است .

راهی که فارابی
بسوی اثبات واجب
برگزیده است

توضیح مطلب اینکه صدرالدین شیرازی در التهیات اخص

اسفار^۳ گوید :

« از دلیلهائی که بدون نیاز بیاطل کردن دور و تسلسل واجب الوجود را

۱ - نگاه کنید بشوارق - فصل ششم - سؤال سوم - وجه اول - و وجه چهارم .

۲ - شرح الهدایة الاثیریة - چاپ تهران ۱۳۱۳ ص ۲۸۱ .

۳ - جلد سوم اسفار چاپ اول صفحه ۸ .

ثابت می‌کند دلیلی است که بر امکان استوار است ، و آن اینست که پس از آنکه دانسته شده است - که چیز ممکن مادام که وجود او واجب نشود موجود نمی‌شود ، و همچنانکه ذات ممکن هیچ چیز را مقتضی نیست ، بخودی خود نه مقتضی هستی است ، و نه مقتضی اولویت هستی ، و گرنه ذات او در حصول هستی او بسنده بود ، و واجب بذات بود نه ممکن .

پس ممکن یکی باشد - یا چند تا ، مترتب باشد - یا متکافی ، درست نیست که وجوب هستی چیز را اقتضا کند ، زیرا مقتضی وجوب وجود چیز باید همه راههای نیستی او را ممتنع کند ، و این کار ممکن نیست ، زیرا ورود نیستی بر مجموع علت و معلول ممکن روا بود ، گرچه روا نباشد که نیستی معلول را نابود کند ، و علت را فروگذارد ؛ همچنانکه لوازم موجودات ممکنه چنین است ، پس چون چنین است ، ممکنات خواه بپایان رسند - یا بی پایان باشند ، در اینکه نیستی را طرد نمی‌کنند (چنانکه انحاء نیستی ممتنع باشد - و وجود معلول واجب شود - تا موجود گردد) مانند یک ممکن اند . پس در موجود شدن ممکن چاره نیست از اینکه علت او واجب الوجود بذات باشد ، و همین مطلوب است .
پس ازین گوید :

« اشاره بهمین برهان است سخن فارابی که گوید :

اگر سلسله هستی بی وجوب پیدا شود ، لازم آید یا هستی دادن چیز ، خود را ، - و این فاحش است ؛ و یاد رستی نیستی او بخودی خود و این فاحش تر است .
بپایان رسید سخن فارابی »^۱ .

۱ - این عبارت را صدر المتالهین در اسفار دو بار از فارابی نقل کرده ، یکبار در بقیه حاشیه در صفحه بعد

توضیحش اینست که در اولیّتی - که از ذات آید ، یا خود ذاتِ علّتِ

موجبِ واقع شدن است ، پس چیزِ علّتِ خود بود ؛ و یا چیزِ بی مقتضی - و بی موجب ، و بی اقتضا ، و بی ایجابی از ذاتش واقع می شود^۱ ، درحالتی که نیستی او جایزست (زیرا که از حیّزِ امکان ذاتی باینکه دارای رجحانِ یکی از دو سوی نیستی - و هستی باشد بیرون نیامده ، و هیچ چیز سزاوار نیست علّتِ نیستی باشد ، جز نبودنِ علّتِ هستی^۲ ، و درینجا علّتِ هستی وجود ندارد) پس درینصورت چیز بخودی خود صحیح العدم خواهد بود .

سپس بپرض اینکه ممکن بر رجحان موجود گردد متصف بهستی شود درحالتی که وجود ذاتی او نیست ، تا علّت نخواهد ، - بلکه عرضی و معلّل است ،

بقیة حاشیه از صفحه قبل

جلد اول در امور عامه صفحه ۴۹ در فصلی که در ابطال اولویت است ، و در اینجا آنرا بفصوص الحکم فارابی نسبت داده است ، بار دیگر در الهیات اخص در فصل اول در اثبات واجب الوجود ، و در اینجا مأخذ خود را یاد نکرده است . نگارنده گوید : این عبارت خود می نمایاند که سخن فارابی است ، و درین مطلب تردیدی نیست ، بویژه - که مضمون آن هم ، از گفتار فارابی که در آغاز این مقدمه آوردیم - و از آغاز رساله موسوم به الدعای القلیبیه او استفاده می شود ؛ ولی عین این عبارت نه در فصوص دیده شد ، و نه در رساله های دیگر او که در حیدرآباد هند بسال ۱۳۴۵ چاپ شده است .

۱ - شق نخستین مبنی بر اولویت ذاتی کافی بود ، و این شق ، مبنی بر اولویت ذاتیه غیر کافی است ، پس درین شق چیز موجود می شود - بی اینکه ماهیت یا چیز دیگر مقتضی باشد ، زیرا مفروض حصول سلسله وجود است بی وجوب .

۲ - بیان صحیح العدم بودن است بپرض اینکه اقتضا و ایجابی در کار نباشد .

پس همچنانکه ذات - و ماهیت ممکن ، علت رجحان اتصاف بهستی است ،
 علت خود اتصاف بهستی هم خواهد بود ، زیرا :
 از علت نمی‌خواهیم مگر چیزی که معلول بسبب او رجحان پیدا کند ،
 و با اینکه خود علت موصوف شدن خویش بهستی است ، نیستی او رواست ؛
 زیرا که بمرز وجوب نرسیده است ، پس درینصورت ، نیستی او روا بود ، باوجود
 اینکه مقتضی نیستی نیست ، بلکه با وجود مانع ، یعنی با وجود باقی ماندن علت
 هستی ، و این چیزی جز سفسطه نیست .

صدرالدین شیرازی در الهیات اسفار گوید : معنای سخن
شرح صدر المتألهین فارابی اینست که این ممکن :
 بر گفتار فارابی اگر وجوب وجود - و امتناع از نیستی را افاده کرد ، لازم

آید که چیز علت - و مقتضی خود باشد ؛ و این فاحش است ، زیرا لازم اینکه
 چیز علت خود باشد - اینست که بر خود مقدم بود .

و اگر افاده هستی نکرد ، - و نیستی را ممتنع نساخت ، پس نیستی او
 خود بخود روا بود ، و ناچیزی این قسم فاحش تر است ، زیرا که درینجا هم هرگونه
 باشد محذور نخستین - که تقدم چیز بر خود بود نیز لازم می‌آید ، - با محذور
 دیگری ، و آن اینست که هرگاه پس از موجود شدن ، ورود نیستی بر او رواست ،
 پس چگونه از اول موجود شد ؛ زیرا که نیست شدن او پیش از هست شدن ،
 اولی بود از نیست شدن - پس از هست شدن ، پس موجود شدن ممکن بی سببی
 که هستی او را واجب کند محال است .

نگارنده گوید: ممکن آنست که اگر چنان بخود او بنگریم که هیچ چیز جز ذاتش را نبینیم نه مقتضی هستی است و نه مقتضی نیستی، حتی ذات و ذاتیاتش هم بر او صادق

سخنی در نفی
اولویت

نیست، پس پیش از موجود شدن ماهیتی نیست - تا اولویت بخواهد، پس این توهّم که ممکن بذاتش که بنگریم گرچه وجود برای او واجب نباشد، ولی اولی بود، پس موجود شود بمجرّد اولویت ذاتی - بی اینکه بعلتی نیازمند باشد، درست نیست، - زیرا درینصورت اگر با قطع نظر از غیر، بذات او که بنگریم مقتضی هستی - و هست است، پس واجب الوجود است، نه ممکن الوجود؛ - چه واجب الوجود آنست که چون نظر بذات او کنیم با صرف نظر از غیر، موجود باشد.

بفرض اینکه اولویت متصور باشد، خواه از ذات ناشی شده باشد - یا

از غیر ذات، یعنی علتی ممکن را هستی بخشد، تا آنگاه که موجود شدن او واجب نشود، موجود نتواند شد.

چه با اولویت وجود عدمش رواست، - یا نه؟

اگر روا نیست آن اولویت، وجوب باشد، نه اولویت، - زیرا وجوب

همان ممتنع بودن عدم است.

و اگر با اولویت وجود، نیستی هم رواست، پس جایز باشد - که بجای

اینکه وجود واقع شد، عدم واقع شود؛ پس باوجود اینکه عدم جائزست، - اگر وجود واقع شود، ترجیح بی مرجح است. و چون روا بودن - و ناروا بودن نیستی - پس از فرض اولویت شده، و اولویت با ذات ممکن مأخوذ گشته،

نشاید که اولویت مرجح یکی از دو طرف تردید باشد^۱.

استوارترین برهان
مختصر از فارابی
و نیز برهان دیگرست منسوب بفارابی نزدیک بهمین برهان
که از او نقل کردیم، و شهرت یافته است بنام استوارترین
برهان مختصر، و آن چنین است:

«سلسله‌ای که بفعل تالی‌نهایت مرتب کشیده می‌شود، هرگاه هیچیک از آحاد او نیست مگر اینکه مانند واحداست، زیرا یافته نمی‌شود مگر اینکه قبلاً دیگری پشت او یافته شود، پس بر همه آحاد بی‌پایان صدق کند که جامه هستی نمی‌پوشند تا آنگاه که چیزی پیش از آنها موجود شده باشد، پس عقل بالبدیهه گوید: که از کجا در آن سلسله چیزی یافته می‌شود - تا چیزی پس از او یافته شود^۲ انتهی^۱.

مقصودش اینست که ممکنات بی‌پایان در حکم یک ممکن اند، یعنی در

اینکه دو متساوی تا آنگاه که یکی آنها بعلت جداگانه‌ای رجحان پیدا نکند واقع نمی‌شود، و نیز مانند یک ممکن اند در اینکه نیستی بر آنها رواست، زیرا که همه راههای نیستی معلول بسته نمی‌شود مگر باعلتی که واجب باشد، نه بعلت ممکن، زیرا از راههای نیستی معلول است نیستی خود علت، پس هرگاه چنین است، داخل شدن سلسله در هستی ممتنع است؛ - زیرا هستی هریک آنها همانند شرطیه‌هایی است بی‌وضع مقدم.

۱ - برای تفصیل بیشتر نگاه کنید بشرح منظومه ص ۷۱ و گوهر مراد ص ۱۴۶ و

شوارق مسأله ۲۳ و ۲۴.

۲ - اسفار جلد اول - مرحله ششم - فصل چهارم در ابطال تسلسل برهان نهم.

- شرح منظومه ص ۱۳۱، - شوارق - فصل ششم - مسأله سوم، - پس از برهان ترتب، -

ولی در شوارق نسبت آنرا بفارابی یاد نکرده است.

پایان رسید سخن ما پیرامون برهان وسط و طرف ارسطو ، - و برهانی که شیخ از او الهام گرفته ، و در اشارات آورده است .

واز نگریستن بدانچه ایراد کردیم پیدا شد که کسانی که چنین می‌پندارند که مسلمانان بر دانش چیزی نیفزوده‌اند ، و اندیشه آنان از حدود شرح و تفسیر نارسائی از سخنان ارسطو در نمی‌گذرد ، و کسانی که همین اندازه توانائی داشته‌اند نیز منقرض شده‌اند ، درست نیست ؛ چه :

ما با وجود گرفتاریهای گوناگون در این مقدمه یک موضوع کوچک یعنی برهان وسط و طرف ارسطو را گرفته و در آن فراهم نیاوردیم جز سخنان فلاسفه را ، و بمجرد نقل سخنانشان هم بسنده نکردیم ، بلکه هر کجا لازم بود از اظهار نظر دریغ نداشتیم تا دانسته باشد - که چه اندیشه‌ها پیرامون گفتار او پدیدار شده ، و سرانجام اندیشه‌ها بجائی رسیده که شاید اگر ارسطو خود زنده می‌شد برای یافتن کنه این سخنان از مراجعه با استاد بی نیاز نبود .

و نیز آرزو مندیم که فارغ التحصیلان دوره های دکتری فلسفه این چنین موضوعهای کوچک اختیار کنند ، و به بهم پیوستن سخنان دیگران بسنده نکنند ، بلکه پیرامون آنچه نقل می‌کنند بیندیشند - تا شاید اندیشه نوینی بیفزایند ، و سخن دیگری را بخود نسبت ندهند ، و سخن هر کس دانسته باشد که از کجا گرفته شده است .

در آغاز مقدمه وعده داده‌ایم - که شرح حال یحیی بن عدی را خواهیم

نگاشت ، ولی اکنون فرصتی بدست نمانده است ، تا چنانکه شایسته است - بوعده خویش وفا کنیم ، پس بحکم ما لا یدرک کله لا یشرک کله . و الَمیسورُ لا یسقطُ بِالْمَعسورِ بهمان اندازه که مجال داشتیم سرگذشتی از او نگاشتیم ،

و تحقیق بیشتر را بکسانی که برای چنین کاری آماده ترند وا گذاشتیم ،
 پس گوئیم :

ابوزکریا یحییٰ بن عدی بن حمید بن زکریا التکریتی^۱
المنطقی الفارسی .
 یحییٰ بن عدی^۲
 کیست

نام اصلی خود او و نام جدش بزرگمهر است^۲ ، وی از مسیحیان یعقوبی - و مبرزترین شاگرد متی^۱ بن یونس (متوفی بسال ۳۲۸) و فارابی (متوفی^۱ بسال ۳۳۹) بود ؛ برادرش ابراهیم بن عدی^۲ ، نیز از خواص شاگردان فارابی بوده ، تألیفات فارابی را او فراهم آورد^۳ ، و شرح کتاب البرهانرا

۱ - مختصر الدول ابن العبری چاپ بیروت ۱۸۹۰ ص ۲۹۶ - ۲۹۷ - تکریت^۲
 - شهرست برکنار دجله - میان بغداد - و موصل درسی فرسخی بغداد - که ببغداد نزدیکترست ، و قلعه‌ای محکم دارد - که آنرا شاپور (۲۴۱ - ۲۷۲ م) پسر اردشیر (۲۲۴ - ۲۴۱ م) پسر بابک ساسانی ساخته است .

یاقوت گوید : تکریت در اصل نام دختری بوده که آنجا سکونت گزیده است .
 (انساب‌سمعی چاپ عکسی ص ۱۰۸ ، معجم البلدان چاپ ووستنفلد ج ۱ ص ۸۶۱ - ۸۶۲) .

۲ - آغاز رساله ۱۴ از مجموعه رسائل یحییٰ بن عدی اهدائی مرحوم آقای الفت در کتابخانه مرکزی دانشگاه چنین است : |

« مقاله ابی زکریا یحییٰ بن حمید بن زکریا بن یحییٰ بن عثمان بن حمید بن بزرجمهر فی الموجودات » و آخر آن چنین :

« تمت ولله الحمد ، هذه الرسالة عملها ابو زکریا یحییٰ بن عدی وکان من اولاد الفرس وکان اسمه بزرجمهر الی ابی منصور بن فرخان‌شاه المنجم » .

نگارنده گوید : فرخان‌شاه منجمی خبیر و ایرانی بود که ببغداد آمده و بسال ۳۶۷ همانجا وفات کرد (اخبار الحکماء قفطی ص ۲۵۶) .

۳ - تنمة صوان الحکمة (ص ۹۰ و ۱۰۲) .

فارابی در حلب بر وی املا کرد^۱، این دو برادر در مطالب علمی با هم مکاتبه داشته‌اند^۲.

ریاست - و شناخت دانشهای فلسفی یحیی^۱ منتهی شد، و او یگانه عصر خویش بود^۳.

یحیی^۱ خطّی خوانا داشت، - و خوب می‌نوشت، پیوسته کتابت می‌کرد،

او دو نسخه از تفسیر طبری - و نسخه‌های بی‌شماری از کتابهای کلامی را برای پادشاهان - و ثروتمندان نوشت، وی خود گوید: شبانه روزی یکصد ورق می‌نویسم^۴. ابن ابی اصیبعه گوید: چند کتاب بخطّ او یافتیم.

چنانکه از کتاب حاضر هم بدست می‌آید - وی سریانی را بسیار خوب می‌دانسته، مؤرخین گویند او برخی کتابها را از سریانی بتازی نقل کرده - و نقل او را بنیکوئی - و خوبی ستوده‌اند.

از کتاب - و مقاله - و پاسخهای یحیی^۱ پرسشهای معاصرینش، قفطی فهرست چهل و نه عدد را بدست داده‌است.

مصحح تتمّة صوان الحکمة بنقل از بروکلن گوید: «الآن هیچیک از مصنفاتش پیدا نیست».

۱ - عیون الانباء چاپ مصر ۱۲۹۹ (ج ۲ ص ۱۳۹).

۲ - تاریخ الحکماء قفطی ص ۳۶۳.

۳ - عیون الانباء چاپ بیروت ۱۳۷۷ (ج ۲ ص ۲۲۷ - ۲۲۸).

۴ - الفهرست چاپ مصر (ص ۳۶۹). و نیز نگاه کنید به:

نگارنده گوید : یک مجموعه از مصنفات وی دارای ۲۹ کتاب و رساله دوست فاضل عالیقدر ما مرحوم آقای میرزا محمد باقر اُلْفَت باین حقیر اهداء کردند، - که آنرا بنام خود آن مرحوم بکتابخانه مرکزی دانشگاه تقدیم داشتم، و اکنون موجود است .

چندین رساله دیگر او هم در کتابخانه مجلس - و کتابخانه مدرسه مروی موجود است ، ازینرو ظاهراً چیزی از آثار وی از میان نرفته است .

ششمین رساله از مجموعه اهدائی مرحوم اُلْفَت پرشی است درباره معاد که در سال ۳۰۱ از ری بدو فرستاده اند ، - که یحیی آنرا پاسخ داده است ، و چون وی در بغداد میزیسته و بسال ۳۶۳ یا ۶۴ پس از هشتاد سال عمر همانجا در گذشته - و مدفون شده است ، و در تاریخی که این سؤال را از ری فرستاده اند یحیی در حدود ۲۱ یا ۲۲ ساله بوده ، - ازینجا دانسته می شود - که : وی در روزگار جوانی شهرت جهانی یافته است .

و چون در یکی از رساله های آن مجموعه خوابی را که در شنبه ۱۴ / ج ۲ / ۳۵۱ دیده بوده حکایت می کند ، دانسته می شود - که : وی تا اواخر زندگی از کار و کوشش در راه دانش نیا سوده است - بویژه که ابن ابی اصیبعه در عیون - الانباء روایت کند که یحیی وصیت کرد که این رباعی را بر سنگ قبرش بنویسند :

رُبَّ مَيِّتٍ قَدْ صَارَ بِأَلْعِلْمِ حَيًّا

وَمُبَقِّي قَدْ مَاتَ جَهْلًا وَغَيًّا

فَاقْتَنُوا الْعِلْمَ كَيْ تَنَالُوا خُلُودًا

لَا تَعُدُّوا الْحَيَاةَ فِي الْجَهْلِ شَيًّا

یعنی : شَيْئاً :

از تألیفات یحیی^۱ : کتاب سماع طبیعی ارسطو جلد اول آن با شرح یحیی^۱ و چند نفر دیگر بتصحیح عبدالرحمن بدوی در سال ۱۳۸۴ در ۴۸۵ صفحه چاپ شده است .

اما گفته^۲ ابو حییان توحیدی (متوفی در حدود ۴۰۳)^۱ در کتاب الامتاع والمؤانسة^۲ درباره یحیی^۱ بن عدی باینکه « بد ترجمه می کند ، بد عبارت است ، وی مسائل گوناگون استخراج می کرد ، در الهیات ناتوان بود ، - و راه درست نمی رفت ، از دریافتن مطالب مهم آن عاجز بود » این سخن بهیچوجه شایسته پذیرفتن نیست ، زیرا :

اولاً : وی همانجا گروهی از دانشمندان نامی مانند نظیف النفس رومی - عیسی بن علی - ابو علی مسکویه - ابوبکر قومسی - ابن السّمح - ابوالخیر خمار - ابن زرعه - استاد خودش ابو سلیمان سجستانی را یاد کرده ، درباره یکایک آنان بیش از آنچه درباره یحیی^۱ گفته بود ناسزا گفته ، بیسوادی - بخل - دیوانگی - دعوی باطل - حسد - ناهمی - کودنی ، و غیر اینها بآنان نسبت داده است ، باوجود این گوید :

« مجلس یحیی^۱ مبارك بود ، بیشتر این دانشمندان از مجلس او برخاستند -

و انگشت نما شدند .

نگارنده گوید : ابو حییان مردی است ایرانی ، ماهر در ادبیات - که با

۱ - مقدمه کتاب المقابسات چاپ مصر ۱۳۴۷ (ص ۱۸) .

۲ - الامتاع والمؤانسة چاپ مصر ۱۳۷۳ (ج ۱ ص ۳۳ - ۳۷) .

گروه‌های مختلف دانشمندان نشسته، و از همنشینی با هر دسته بهره‌ای بر گرفته است؛ ولی در متون فلسفه شناخته نیست، آثار او هم نقل سخنان دیگران است در عبارات ادبی.

بگفته^۱ یاقوت فاضلی است تهیدست - ناراضی - بهمه کس بد بین - کارش بد گوئی - دکانش عیجیوئی است، در میان ادیبان فیلسوف است - در میان فیلسوفان ادیب - و در میان محققان متکلم.

از متن معجم الادباء برمی‌آید که مردم او را متدین می‌دانستند، و از نسخه بدل ذیل آن خلاف این فهمیده می‌شود^۲.

سبکی از ابن نجار (بدون اظهار نظر) روایت کرده که وی درست عقیده بود، درحالی که از همین جمله «درست عقیده بود»^۲ فهمیده می‌شود که گوینده در مورد کردار - و گفتار شخصی که از او سخن می‌گوید خاموش است، و می‌خواهد وی را باین اندازه یاری کند - که مردم او را مهدور الدّم - و ریختن خونش را مباح ندانند،

لیکن گروهی از فضلا و ادبا - و دانشمندان نامور مانند: ابن فارس - و ابوالفرج ابن الجوزی - و حافظ ذہبی، ابوحنیفان را از بدترین زنادقه شمرده‌اند، و در فنّ درایة الحدیث بثبوت رسیده است - که همواره جرح، مقدم بر تعدیل است.

۱ - نگاه کنید بمعجم الادباء چاپ دوم مارکلیوٹ ۱۹۲۹ - ۱۹۲۸ (ج ۵)، ص ۳۸۰ - ۴۰۷).

۲ - طبقات الشافعیه چاپ مصر ۱۳۲۴ ج ۴ (ص ۱ - ۲).

تعلیق بر گفتار
ابن رشد

اکنون بنظر می‌رسد که دو سه مورد از تفسیر ابن رشد را لازم است توضیح بدهیم :

اول اینکه در تفسیر این جمله از سخن ارسطو «لامن طریق الاستقامة ولامن طریق النوع» در صفحه 16.

ابن رشد گوید :

مراد از طریق استقامت اینست که علتها در وجود معیت داشته و با هم موجود باشند که درینصورت گویا بخطی راست هستند .

و مراد از طریق نوع اینست - که : علتها یکی پس از دیگری باشد ، و باهم و معاً موجود نباشند ، - بروش چیزهائی که بیکنوع منسوبند ، یعنی یکیشان پس از دیگری پدید آید ، و جمله‌ای پس از جمله‌ای برینگونه - که : چون سپهین یافته شود پیشین تباہ شده باشد .

بنظر ما گرچه معیت علتها در وجود شرط بطلان تسلسل است ، ولی در اینجا هیچ قرینه‌ای در سخن ارسطو پیدا نیست که مراد او از طریق استقامت معیت در وجود است ، و اگر مراد او این بود ، می‌باید شرط دیگر بطلان تسلسل - که ترتب است نیز یاد کرده باشد ، بعلاوه چرا اگر با هم موجود باشند برخطی راست هستند - گرچه نوعهای گوناگون باشند ، ولی اگر با هم موجود نباشند برخط نیستند ، یا برخطی راست نیستند ، هرچند یکنوع باشند .

اما طریق نوع بمعنی اینکه یکی پس از دیگری باشد ، یعنی در وجود با هم معیت نداشته باشند ، این فرض مانند فرض طریق استقامت ، هم علتها را که از یکنوع باشند شامل می‌شود ، و هم آنها را که از نوعهای مختلف باشند ؛

بنابراین چگونگی بررورش چیزها (یعنی افرادی) هستند که بیکنوع منسوبند ، یعنی یکی پس از دیگری - و جمله‌ای پس از جمله‌ای یافته می‌شوند ، و حال اینکه چیزهائی - که از یکنوع هستند گاهی نوعشان کلی منحصر در فرد است ، و کون و فساد در آنها راه ندارد ، مانند آسمانها (بگفته مشائین) .

و اگر مراد از یکی پس از دیگری تنالی - و تعاقب افراد نوع عنصری باشد - که کائن - و فاسد می‌شوند ، پس عدم تناهی آنها اتفاقی است .

اللهم مگر مراد او از واحد واحد بنوع ، یا واحد بجنس باشد ، اما اینکه احتمال داده است که :

مراد از طریق استقامت آنست که نوع او واحد باشد .

و مراد از طریق نوع آنست که علتها انواع مختلف باشند ، درست است ؛ -

ولی نه مثالی - که برای نوع واحد آورده درست است ، - و نه مثالی - که برای انواع مختلف آورده ؛ - زیرا :

پیدایش انسان از انسان همان تعاقب - و تنالی افراد یکک نوع است - که در مذهب مشاء نامتناهی بودن آن رواست . - و مثالی - که برای علتهای گوناگون آورده درست نیست ، - زیرا تکون آتش از هوا - و هوا از آب گرچه از قبیل تکون نوعی است از نوع دیگر ، ولی نوع علت در هر دو یکی است ، و آن علت مادی است ، و این مراد نیست ، بلکه :

مراد ارسطو اینست که انواع علتها بیش از چهار نیست ، و ممکن نیست که علتها انواع بی پایان باشند .

و ارسطو خود برای سه نوع از علتها - که مادی - و فاعلی - و غائی باشد

مثال آورد ، و چهارمی را که علت صوری باشد ، احاله کرد - و گفت :

بر همین قیاس ، و پس از آنکه طریق استقامت را یاد کرد ، گفت :

بر طریق نوع هم نمی شود که علتها بیش از چهار - و بی پایان باشند .

پس گفتار ارسطو پیرامون علتهای چهارگانه است ، و مقصود او از

طریق استقامت آنست - که در یک نوع از علتها مثلاً علت مادی تسلسل جائز

نیست ، و مراد از طریق نوع آنست که علتها انواع نامتناهی باشند ، زیرا ببرهان

پیدا شده است که انواع علتها بیش از چهار تا نیست .

دوم : در صفحه 18 قوله آئی عِلَّةُ الثَّلَاثَةِ الخ .

نسخه بدل که در ذیل گذارده چنین است : « اَيْهَا عِلَّةُ الثَّلَاثَةِ »

این نسخه درست است و متن غلط است ، زیرا :

« آئی » در اینجا استفهامیه است ؛ و ای استفهامی مضاف الیه او حذف

نمی شود ، مانند فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ . و آنکه مضاف الیه او

حذف می شود « آئی » شرطیه است ، مانند : اَيَّ مَا تَدْعُو فَلَهُ الْأَسْمَاءُ

الْحُسْنَى .

و ظاهراً گفتگو در هل بسیطه ، و در علت هستی است ، نه در هل مرکبه ،

و سؤال از علت جنبش سه تا . بنابراین هیچیک از سه تا علت مطلقه هر سه

نیست ، زیرا اولی علت دومی است ، و دومی علت سومی ، و اگر اولی علت

هر سه تا باشد ، لازم آید که علت خود هم باشد ، و این با فرض امکان او

درست نیست .

بنا بر این سخن یحیی درست است که گوید ترجمه اسحق غلط است ،

پس تفسیر ابن رشد اشتباه است .

شهرت ابن سینا
در مغرب

سوم در صفحه 46 - 47 از تفسیر ابن رشد آمده که «حتیٰ لقد نجد ابن سینا مع شهرة موضعه من الحکمة الخ .
نگارنده گوید : از اینکه ابن رشد خود اعتراف می کند - که

ابن سینا در حکمت مقام مشهوری دارد ، دانسته می شود - که در مغرب زمین هم شهرتِ ابن سینا چنان پیچیده بوده که ابن رشد که مخالفِ اوست ، از اعتراف بدین مطلب چاره نداشته است :

و مؤید این مطلب است اینکه ابوالفرج ابن العبری گوید :

«هرکس سخنِ ارسطو را از یونانی بزبان دیگر برگرداند تحریف کرد ، و کزاف گفت ، و از میان آنان فارابی و ابن سینا سخنش را درست دریافتند ، و دانش او را چنانکه شایسته بود برگرفتند ، و بسرچشمه آن سخنان دست یافتند .

اعتراض ابن رشد
بر ابن سینا

اما اینکه گوید : «ابن سینا گفته که ممکن است که انسان از خاك خلق شود» .

بینیم آیا این مطلب درست است یا نه؟! و اگر درست است

تا چه حدی درست است!؟

و آیا ممکن است که ابن رشد در فهم سخن شیخ اشتباه کرده باشد؟

پس گوئیم : یگانه گفتاری - که ممکن است این که ابن رشد بشیخ نسبت می دهد از آن گفتار دریافته باشد اینست که شیخ در طبیعیات شفا - فصل اول - مقاله ۱۵ فن ۸ گفته است^۱ :

كفتار شيخ دربارہ
تولّد و توالد انسان
و حيوان
اما الدود فقد يتكوّن عن بيض^١ الفِراش - وبيض
دود القزّ، وبيض الجراد، ثمّ يصير دوداً،
ثمّ ينسلخ - و يصير الحيوان الذي ولده؛ فلا
يستغرب ان يكون مايلده سائر المُخَرَّزاتِ هكذا،
فعسى^١ انما شاهدوا من الأحوالِ الثلثة الوسط منها، وهو كونه
دوداً .

فقد ولد صديق لنا فيما اظنّ عقارب توالت بعد ان
تولّدت .

ليس يجب اذا كان الحيوان يتكوّن بالتوالدان لا يتكوّن
بالتولّد؛ - فانه يجوز ان يكون التوالّد يحفظ النوع والتولّد
يحدث في الاحيان اشخاصاً يبتدى منها الولادة - كما انّ الناس
ربما قطع التوالّد عند واحد ينتهى منه اليه التولّد .

ويجوز ان يكون العوارض التي تعرض في الهواء يقطع
النسل، ثمّ يعود النوع بالتولّد فيكون التولّد - والتوالّد متعاونين
في استحفاظ النوع .

نگارنده گوید : معنی این سخن چنین است که « اماً کِرم ترجمهٔ سخن شیخ پس از تخم شاپرکها پیدا می‌شود ، و از تخم کِرم ابریشم ، و از تخم ملخ که کِرم می‌شود ، و سپس از پوست خود بیرون می‌آید ، و همان جانوری می‌شود که از او بوجود آمده بود ، پس شگفتی ندارد - که آنکه شاپرکهای دیگر را که بالهای رنگین خالدار دارند می‌زاید ، همچنین باشد . پس شاید از حالات سه‌گانه ندیده باشند - مگر میانگین آنها را ، و آن حالتی است که او کرم بود .

گمانم اینست که یکی از دوستان ما کژدمهائی تولید کرد - که آنها بچه زائیدند پس از آنکه تولید شدند .

واجب نیست که هرگاه جانور بتوالد پیدا می‌شود بتولد پیدا نشود ، زیرا رواست که توالد نوع را حفظ کند - و در روزگاری از تولد اشخاصی پیدا شوند که بچه زائیدن از آنها آغاز شود . چنانکه توالد انسان قطع شود بنزد یکنفری - که تولد انسان از انسان ، بآن یکنفر منتهی می‌شود .

و جائزست که عوارضی در هواء پیدا شود که قطع نسل کند ، سپس نوع با تولد بازگشت کند ، پس تولد - و توالد در نگهداری نوع همدیگر را یاری کنند .

اکنون ببینیم از این سخن شیخ چه مطالبی بدست می‌آید ؛ تفسیر نگارنده
 پس گوئیم : در آغاز سخن ، شیخ چیز را که برای العین دیده برسخن شیخ
 می‌شود عنوان کرد ، و آن اینست که از تخم شاپرک - و کرم ابریشم - و ملخ ، کرمی پیدا می‌شود - که از پوست خود بیرون می‌آید ، و پرواز

می‌کند ، یعنی سرانجام پروانه یا ملخ می‌شود ، پس از پیدا کردن این مطلب گفت :
 دور نیست که پروانه‌های دیگری هم چنین باشند ، آنگاه گوید :
 مردم کرم را دیدند که پروانه - یا ملخ - یا کرم ابریشم شد ، این حالت
 میانگین است ، اما چه چیز کرم می‌شود ندیده‌اند .

آنگاه برای اینکه از حالت پیشین این کرم آگهی دهد اینجا سند
 استواری بدست نداشت ، ازینرو بگمان و تخمین - و حکایت از دوست خود که
 دیده است که کژدم در میان دو خشت یا دو آجر تولید می‌شود بسنده کرد ، و این
 چیز است که بسیار مشاهده شده است .

و این همانست که ابوالفرج عبدالله بن الطیب فیلسوف نامی بغداد
 متوفی بسال ۴۳۴ از مفسران بزرگ کتب ارسطو ، و معاصر ابن سینا نیز معتقد
 بوده ، - که گوید :

« بسا هست که تولدی توالدی می‌شود »^۲.

و حقیقت مطلب اینست که : برخی جانوران هستند - که هم تخم
 می‌گذارند ، و هم می‌زایند ؛ و آنها را Ovovivipare (تخم گذار زاینده) می‌گویند ،
 یعنی گاهی همان تخم در شکمشان می‌رسد و باز می‌شود ، و تبدیل بیچه می‌گردد ،
 و بیرون می‌آید .

کژدم و جانوران دیگری که پیشینیان می‌گفتند : هم تولدی هستند - و
 هم توالدی ، این قبیل حیوانات اند ، ولی :

آیا مقصودشان از تولدی بودن اینست که از خاک متولد می‌شوند ،

۱ - تاریخ الحکماء قفطی ص ۲۲۳ - و عیون الانباء چاپ بیروت ج ۲ ص ۲۳۵ - ۲۳۸ .

۲ - تممة صوان الحکمة ص ۲۷ - ۳۱ .

چنانکه ابن رشد گمان کرده؟ یا مرادشان این بود که هم تخم می‌گذارند، و هم بچه می‌زایند؟

احتمال نخستین بعید می‌نماید، زیرا فلاسفه بویژه شیخ معتقدند که جانوران کاملترین موالید سه‌گانه (معدن - نبات - حیوان) هستند، - که از ترکیب آخشیشجهای چهارگانه بوجود می‌آیند، و هر حیوانی عَرَضِ مزاجی مخصوص دارد، و از خاک چنان عَرَضِ مزاجی کجا تولید می‌شود - تا جانوری گردد.

بهر حال شکتی نیست که آنروز این مطلب روشن نبوده، و ازینرو می‌بینیم شیخ بحدس و تخمین سخن می‌گوید - نه بجدّ.

اما اینکه شیخ گوید رواست که توالد نوع را حفظ کند و از تولّد هم در روزگاری اشخاصی بوجود آیند که ولادت از آنها شروع شود، مطلبی است بسیار درست.

زیرا امروز مسلم شده است - که کره زمین روزگاری را گذرانده - که هیچ زنده جانی در آن وجود نداشته، و کهن‌ترین جانوران، سخت پوستان، و برخی از کرمها، و شاید بعضی اسفنجها، هستند - که پیش از دو هزار میلیون سال قبل وجود نداشته‌اند، پس بناچار این حیاتی که در روی زمین دیده می‌شود آغازی دارد که پیشینه آن از دو هزار میلیون سال در نمی‌گذرد، بنا بر این یقین حاصل است - که نخست از همین اجزاء که دارای حیات نبوده است جانور زنده جانی هر چند در پست‌ترین پایه زندگی باشد که آنرا پیشینیان کِرمِ خراطین می‌خواندند، متولّد گردیده، و توالد و تناسل جانوران از آن جانور آغاز شده است، و هرگاه محقق است که زندگی در روی زمین آغازی دارد، این آغاز آغاز است برای همه جانوران - که یکی از آنها مردم است، پس سرآغاز حیاة

تولد است ، و پس از آن توالد شروع می‌شود - که هنوز هم ادامه دارد .

اما این سخن شیخ - که گوید : چنانکه توالد مردم قطع می‌شود الخ که

ظاهراً همین عبارت ابن رشد را با اشتباه انداخته .

گویا مقصودش اینست - که :

انسان بمقتضای ناموس تکامل انسان شده ، - چه محقق است - که

موجودات زنده بتدریج راه تکامل پیموده ، و کم کم در ظرف چند صد میلیون سال انواع گوناگون - و فراوان شده‌اند .

مردم نوعی از جانورست - هر چند نوع کامل آنست و گفتیم - که نسل

سلسله جانوران بهم پیوسته است ، و زندگی جانوران با پیدایش ساده ترین نوع

آنها آغاز شده است ، پس جانوری مانند انسان که کاملترست ، بناچار دیرتر از

جانوران دیگر در روی زمین پیدا شده ، و فاصله او با جانوران ساده - که

سراغاز آفرینش جانورند بیشترست ، یعنی آن جانور یک یا دو سلولی ساده ،

بیش از یک میلیارد و نیم سال پیوسته رو بتکامل رفته تا بالاخره بانسان

رسیده است .

پس توالد تناسل انسان بجانوری می‌رسد - که نام او انسان نیست ، و لازم

می‌آید - که جانور غیر انسان رو بکمال رفته - تا بآنجا که ازو جانوری پیدا شده -

که ما او را انسان می‌نامیم .

پس اگر ما پیشینه خویش بنگریم ، - و رو بپدران و مادرانمان بعقب

برگردیم بآنجا می‌رسیم - که توالد مردم از مردم منقطع می‌شود ، و دیگر انسانی

وجود ندارد . و ظاهراً شیخ هم جز این نمی‌گوید .

پس اگر از ما پرسند: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً؟!۱

اگر پرسش مربوط بکرة مسکونی ما باشد بناچار گوئیم: آری.

اما اینکه شیخ گفت: جایزست - که: عوارضی در هوا یافته شود الخ.

این بیان همان مطلب پیشین است؛ یعنی بسا هست - که با پیش آمدی

نوع جانوران تخم گذار زاینده - از میان برود، و از تخم آنها که باقی می ماند،

آن جانور متولد شود؛ - و هم توالد کند (یعنی بچه بزاید) و هم تخم بریزد، -

تا از تخم او هم همنوعش متولد شود؛ و در نتیجه توالد - و تولد با همدیگر

در حفظ نوع آن جانور یار و همدست باشند.

مسأله تکامل موجودات چیزست - که پیشینیان - بویژه دانشمندان

اسلامی بدان توجه کرده اند.

در نیمه اول قرن چهارم اخوان الصفا - و سپس جاحظ در کتاب

الحيوان، و ابوعلی مسکویه در الفوز الأصغر - و در تهذیب الأخلاق خویش،

و ابن خلدون (متوفی بسال ۸۰۸) در مقدمه سوم در اقالیم معتدل - و منحرف،

برخی آنرا بیان - و بعضی بدان اشاره کرده اند.^۲

ولی پایه استدلال - و روش علمی این مطلب با انتشار کتاب اصل الأنواع

داروین استوار شد، و متدرجاً پیشرفت کرد - تا اینکه اکنون مسأله تکامل

موجودات در خلال علوم زمین شناسی - زیست شناسی - دیرین شناسی -

۱ - نگاه کنید بکتاب دیرین شناسی تألیف استاد محترم جناب آقای دکتر فریدون

فرشاد چاپ دانشگاه ۱۳۲۳ و بکتاب چینه شناسی ایشان چاپ دانشگاه ۱۳۳۸.

۲ - مقدمه اصل الانواع ترجمه اسماعیل مظهر چاپ مصر ۱۹۲۸ (ص ۲۹-۴۱).

چینه شناسی ، بخشی از برنامه دانشگاهها را فرامی گیرد ، و از اصول مسلم قطعی بشمار می آید .

نزد مسلمانان این مسأله نخست از نشر ترجمه عربی شرح بختر برگفتار داروین بخامه شبلی شمیل در ۱۸۸۴ میلادی مطرح شد، و چون خود او و برخی یارانش - که ایمان درستی نداشتند آنرا وسیله تظاهر بانکار آفریدگار قرار دادند ، ازینرو خدا پرستان - که معنی تکامل را درست دریافته بودند - و برخی مؤمنان که گرفتار اعتقاد بخرافات اسرائیلی بودند ، گمان کردند - که نظریه تکامل مستلزم انکار خالق عالم است ؛ و برخی بر ردّ این نظریه همت گماشتند ، از جمله سید جمال افغانی کتابی نگاشت در ردّ دهریین که دو بخش است ، بخش نخستین در ردّ عقیده تکامل که آنرا اسماعیل مظهر در فصل پنجم کتاب ملقی السبیل^۱ ردّ کرده است ، بخش دوم در اینکه دین اسلام استوارترین ادیان است .

پس این امور که در بحث تکامل مورد توجه قرار می گیرد - همه ، مظاهر یک علت فاعلی هستند که همه دگرگونیهای عالم هستی را او منظم - و متناسب ایجاد می کند .

مگر جز اینست - که همه موجودات جهان در جنبش اند ، و رو بکمال می روند ، اگر چنین است که ما در باب جنبش جوهری گفتیم که اصل در همه جنبش است ، - نه آرامش ، و این خود دلیل بر هستی مبدء واجب الوجود است ، چه هر جنبنده جنباننده ای غیر از خود می خواهد ، و شرایش جهان از زمین - و

آنچه در آنست ، و کرات دیگر - و آنچه در آنهاست - همه در جنبش ، و در تغییر - و تغییر ، - و دگرگونی و تحوّل - و تکامل ، هستند .

کیست که آنها را می‌جنباند !؟

و بکدام مقصد همه مانند عاشقی که راهِ وصال معشوق می‌پوید بی آرام

در تکاپویند !؟

نگارنده گوید :

جمله ذرات و کرات این جهان

ماه و خورشیدی که بینی زین و آن

بی‌قرارند و اسیرِ دامِ عشق

نظم یکسانشان بد از احکامِ عشق

همه از کلی و جزئی - و از کلّ و جزء لایزال در جنبش‌اند : جماد رو

بنبات می‌رود ، و نبات رو بجانور ، و جانور رو بانسان ، انسان نیز آرام ندارد ، از جنینی بجانوری - و سپس رو بانسان . و از کودکی رو بجوانی - از جوانی بمردی ، و از آن رو بپیری ، و از نظر معنوی ، مؤمن ، و پرهیزکار ، و عارف ، و واصل . و عبارت دیگر از عقل هیولانی بعقل بملکه - و از آن بعقل بفعل - و از آن بعقل مستفاد - و از آن بعقل فعال ، راه کمال می‌پیماید ، پس کامل مطلقى باید تا محرک غائی و غایت همه جنبشها باشد ، چنانکه نگارنده گفته است :

کمالِ مطلق ، خورشیدِ رویِ توست ازینرو

همه بسوی تو در جنبشند ، عالی و دانی

دیگری گوید :

یا صنم یا صنم از خلقِ جهان می‌شنوم

آن صنم کیست که عالم همه دیوانه^۱ اوست

سراسر جهان طبیعی جنبش جوهری دارند، - و طبیعتهای همه سیال است، و نه تنها عَرَضُهَا، بلکه جوهرهای عالم متغیرست. و هر متغیر حادث است، و عالم، متصل واحدِ عالمهاست، هر زمان جهان نویست میان نیستیِ پیشین - و نیستیِ پسین *أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ*.

و حدوث زمانی نیست مگر مسبوق بودنِ هستی به نیستیِ مقابل، و عالم چنین است، چه کل^۲ هستی ندارد بجز هستی جزءها، و کلیهای طبیعی وجود ندارند جز بهستیِ جزئیها، و هر جزء جزئی مسبوق است بنیستیِ زمانیِ مقابلِ وی.

جهان کل^۳ است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایقی^۴ زمانین

پس جهان حادث است، و هر حادثی مُحْدَث می‌خواهد، و آن مُحْدَث بناچار خود حادث نیست بلکه قدیم - و واجب الوجود است.

بهر حال مفسران قرآن کریم بویژه آنان که پس از جوهری طنطاوی - و شیخ محمد عبده، تفسیر نگاشته‌اند مانند شیخ مصطفی^۵ المرآغی، و مرحوم شیخ محمود شلتوت، تفاسیرشان از اسرائیلیات منزّه است، و آیات مربوط بآفرینش را آن چنان تفسیر کرده‌اند - که با علوم امروز سازگار است.

بتازگی هم جناب آقای دکتر یدالله سبحانی استاد دانشکده^۶ علوم کتابی

نگاشته‌اند بنام «خلقتِ انسان»^۱ و پس از مقدمه‌ای دربارهٔ تکامل موجودات ، - و پیوستگی انسان بسایر جانداران (که از رشتهٔ تخصصی ایشانست) یکصد آیهٔ کریمهٔ قرآن راجع بآفرینش - و تکامل انسانرا گرد آورده ، - و بامباحث مربوط از دانشهای مذکور تطبیق کرده ، - و نتیجه گرفته‌اند - که قرآن کریم با تازه‌ترین نظریات این علوم منطبق است ، و آنها را تأیید می‌کند . این کار خدمت با ارزش سودمندیست ، و هنوز هم جا دارد که با مراجعه باحادیث مختلف خلقت در کتب اربعهٔ متقدمه - و کتب اربعهٔ متأخره ، و دیگر کتابهای حدیث ، و آنچه در تفاسیر پیشینیان آمده ، و بانظرای گوناگون در علم کلام ، - و درسخان عرفاء شامخین این کار تکمیل شود .

اما چگونگی تصحیح نسخهٔ حاضر بدینگونه است که :

چگونگی تصحیح نسخهٔ حاضر

از تفسیر ابن رشد نسخهٔ خطی بدست نداشتیم ، - ازینرو پس از آنکه بدون تصرف در متن اغلاط چاپ بیروت آنرا بحدس - و اندیشه دریافتیم - آن کلمهٔ درست را در ذیل نسخه نگاشتیم - سپس همان چاپ ، عکسی تجدید چاپ شد .

اما تفسیر یحییٰ بن عدی - که تاکنون چاپ نشده بود ، چهار نسخهٔ خطی از آن بدست آمد - که هیچیک برقرن دهم مقدم نبود ، ما هر چهار نسخه را باهم مقابله کردیم ، - آنچه نزدیک بصواب می‌نمود در متن ، و آنچه دور از صواب دانستیم در ذیل صفحات گذاردیم ، و سعی شد - که همهٔ اختلافات نسخه‌ها گرچه غلط باشد حفظ شود ، - تا دارندگان نسخهٔ چاپی علاوه بر متنی -

که بنظر مصحح درست می‌نماید ، اختلافهای نسخ را هم در دست داشته باشند ، چنانکه گویا آن نسخه‌های خطی را جلوی چشم خود دارند ، و اختلافات آنها را برای العین می‌بینند .

گاهی هر چهار نسخه بنظر مصحح غلط بود - که باحفظ نسخه‌ها بغلط بودن آنها ، و بچگونگی عبارتی که بحدس و اندیشه درست می‌نماید تصریح شده است .

اما نشانه نسخه‌هایی - که در دست بوده بدینگونه است :

اول نسخه الف «آ» و آن نسخه کتابخانه اهدائی نگارنده بدانشگاه تهران است که در فهرست آن کتابخانه شناسانده شده است^۱ .

دوم : نسخه کتابخانه مروی که چون با نسخه سابق الذکر بقلم نگارنده مقابله شده ، در همان فهرست کتابخانه اهدائی معرفی شده ، و با حرف «ب» در اینجا بدان اشاره شده است .

سوم : نسخه مجموعه اهدائی مرحوم الفت که چهاردهمین رساله آن مجموعه است ، و در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه معرفی شده است ، این نسخه ۲۳ ورق است و هر صفحه آن ۱۵ سطر است ، و بحرف (ج) بدان اشاره شده .

چهارم : نسخه ایست عکسی بقطع کوچکی که ۱۹ برگ است - هر برگ دو صفحه و هر صفحه ۱۷ سطر - که بوسیله فاضل گرامی آقای محمد تقی دانش پژوه فراهم شده ، و پس از مقابله آنرا بکتابخانه مرکزی فرستادم . صفحه

۱ - نگاه کنید بفهرست کتابخانه اهدائی مشکات چاپ دانشگاه تهران (ج ۳ بخش یکم ص ۱۵۵-۱۵۷) .

آخر این نسخه افتاده است ، و با حرف (د) این نسخه نموده شده است .

اما قرار دادن میان علامتهای هلال () - و قلاب [] و دو ستاره

* و گیومه « » بنا بر این بوده که هلال نشانه مخصوص نسخه (آ) و قلاب

نشان نسخه (ب) و گیومه نشان نسخه (ج) و دو ستاره نشانی نسخه (د) باشد

و این علامتها در بیش از چند مورد انگشت شمار بکار نرفته است ، ولی در چاپ

ممکن است که یکی دو مورد اشتباه شده باشد - که مهم نیست .

اما ترجمه فارسی در هر دو تفسیر مطابق نسخه تصحیح شده متن انجام

گرفته است .

در پایان از همنام - و فرزندم آقای دکتر سید محمد مشکوة دانشیار

دانشکده حقوق - و دانشکده اقتصاد که مرا در تصحیح مطبعی این کتاب یاری

کردند سپاسگزارم ، حَفَظَهُ اللهُ وَآيَدُهُ وَزَادَ فِي تَوْفِيْقِهِ . وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

عَلَيَّ مَاوَفَقْنَا لِأَمَامِهِ .

۲۱ ذيقعدة الحرام ۱۳۸۷ قمری - مطابق اول اسفند ماه ۱۳۴۶ شمسی

تهران - نیاوران

بنده ضعیف

سید محمد مشکوة

فهرست نامهای کسان و چیزها - و اصطلاحات

۲۰۶، ۱۶۲، ۱۵۹، ۱۵۸

آخشیجها (عناصر) : ۱۳۳، ۱۴۲،

۲۲۸، ۱۶۴

آداب : ۲۸، ۲۹، ۶

آداب اللّغة : ۱۰، ۲۹، ۳۴، ۳۶، ۳۹

آداب اللّغة العربیة (کتاب) : ۱۵، ۲۷،

۲۹، ۳۴، ۳۶، ۳۹

آدم ابوالبشر : ۸۳

آشکار : ۱۱۳ - ۱۳۲

آغاز (مبدئ) : ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳،

۱۱۱، ۱۲۴، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴،

۱۶۵، ۱۶۷، ۲۲۸، ۲۲۹

آغاز حیات : ۲۲۸

آفریدگار : ۲۳۱

آفرینش : ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۴

آقای الفت : ۲۱۶

آقای آلیری : ۲۵

آقا حسین خونساری (محقق) : ۸۵،

۸۶، ۸۸، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۹،

۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۰،

آ

آئین : ۳۱

آئین فلسفی : ۲۰۴

آئین مسیح : ۲۰۴

آبلونیوس : ۲۸

آثار : ۱۱، ۱۴۲، ۱۷۴، ۱۷۹،

آحاد : ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۸۸،

۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۲،

۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴،

۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،

۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵،

۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳،

۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸،

۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵،

۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۰۹،

۲۱۴

آحاد بی پایان : ۱۶۱

آحاد جمله : ۷۰

آحاد سلسله : ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳،

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۵۷،

۳۵، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴ - ۲۰۱

۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۱۸

ابن اثیر : ۳

ابن البطریق : ۳۱

ابن بطلان : ۲۰۳، ۲۰۴

ابن الندیم : ۵، ۹، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۳۸،

۳۹، ۲۰۱، ۲۰۲

ابن ندیم : ۲۰، ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۴۱، ۴۲،

۴۳، ۴۴، ۴۹

ابن بختویه : ۳۸

ابن جلجل : ۳۲

ابن الجوزی : ۲۲۰

ابن حاجب : ۱۲۱

ابن خلدون : ۱۶، ۲۳۰

ابن خلکان : ۳۴

ابن رشد : ۴۷، ۵۴، ۸۸، ۱۶۵، ۱۶۷ تا

۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷،

۱۸۹، ۱۹۰ تا ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴،

۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۹،

۲۳۴

ابن زرعه : ۴۵، ۲۰۲، ۲۱۹

ابن زیاد : ۳۷

ابن السمح : ۲۱۹

۱۵۲، ۱۵۴

آن : ۷۵، ۷۷، ۸۱

ائمه عليهم السلام : ۶

آية الله الحاج آقا حسين البروجردی : ۲۰۰

آية الله حكيم : ۲۰۰

آية الله خراسانی : ۱۹۹

آية الله سيد ابوالقاسم خوئی : ۲۰۰

آية الله شيخ ضياء عراقی : ۲۰۰

آية الله شيخ عبدالكريم حائری : ۲۰۰

الف

ابدى : ۷۵، ۷۹

ابديّة : ۷۵

ابراهيم بن عدیّ : ۲۱۶

ابراهيم فزارى : ۲۱

ابرخس : ۲۸

ايرو (حاجب) : ۳۰

ابطال : ۵۷

ابطال تسلسل : ۵۳، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۶۶،

۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۸۹، ۹۸، ۹۹،

۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷،

۱۵۹، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۴

أب مطلق (آدم ابوالبشر) : ۸۳

ابراهيم فزارى : ۲۱

ابن ابى اصبيعه : ۱۳، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۳۲،

- ابن سینا (شیخ) : ۳۳ ، ۴۶ ، ۴۸ ، ۵۴ ،
 ۸۸ ، ۸۹ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ،
 ۱۷۱ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ،
 ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۳ ، ۱۹۶ ، ۲۰۰ ،
 ۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۸ ،
 ۲۰۹ ، ۲۱۵ ، ۲۲۴ ، ۲۲۷
- ابو الفرج عبدالله بن الطیب : ۲۲۷
 ابوالوفا بوزجانی : ۴۵
 ابوالولید (ابن رشد) : ۲۰۵ ، ۲۰۶
 ابوبکر : ۳۷
 ابوبکر قومی : ۲۴۰
 ابوبکر محمد بن زکریّا الرازی : ۶
 ابوت (پدری) : ۷۰
 ابوحامد محمد غزالی : ۷۱ ، ۱۶۶ ، ۱۸۲
 ابوالخیر خمار : ۴۵ ، ۲۱۹
 ابو داود سجستانی : ۷
 ابوریحان : ۸۹ ، ۲۰۳
 ابوریده : ۳۹
 ابو سعید سنان بن ثابت : ۴۱
 ابوسلیمان سجستانی : ۲۱۹
 ابو عبید : ۵۴
 ابو علی مسکویه : ۲۱۹ ، ۲۳۰
 ابو علی بن هیثم (بطلمیوس ثانی) : ۳۶
 ابو علی عیسی بن زرعه : ۴۴
 ابو عیسی (ابوزکریّا) : ۲۵
 ابو الفتح خازن : ۳۶
 ابو الفرج بن العبری : ۲۱۶ ، ۲۲۴
 ابو محمد شیرازی : ۵۴
 ابو منصور بن فرخان شاه المنجم : ۲۱۶
- ابن طفیل : ۵۴
 ابن فارس : ۲۲۰
 ابن ماجه : ۷
 ابن ماسویه : ۴۵
 ابن مطران : ۱۳
 ابن مقفّع : ۱۶ ، ۲۱ ، ۳۱
 ابن ناعمه : ۲۷
 ابن نجار : ۲۲۰
 ابن هیثم : ۵۱
 ابوالأسود دثلی : ۱۰
 ابوالحارث : ۲۵
 ابوالحسن اشعری : ۹ ، ۱۹۳
 ابوالحسن بیهقی : ۳۷ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۶ ،
 ۲۰۳
 ابوالحسن ثابت بن قره : ۴۱
 ابوحیان توحیدی : ۲۱۹
 ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی : ۷۱

- ابو نصر محمد بن محمد بن طرحان
الفارابی: ۳۳
ابو نواس: ۴۸، ۴۹
ابو یعقوب اسحق بن حنین: ۴۲
ابو یوسف یعقوب بن اسحق کندی: ۳۷
ابيض: ۱۹۸
اتحاد عاقل ومعقول: ۵۴، ۴۶
اتحاد مادّه و صورت: ۴۶
اتحاد مدرك و مدرك: ۴۶
اتصاف: ۱۹۴، ۲۱۲
اتفاق: ۱۰۸
اتفاقی: ۱۰۶
اثبات (اثبات مبدء - اثبات واجب تعالی):
۵۳، ۵۷، ۶۰، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۱،
۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۱،
۱۱۳، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۵۶،
۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۵،
۱۷۶، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۱
اثیرالدین ابهری: ۱۲
اجازة مجلسی اول بمجلسی دوم: ۶
اجتماع: ۹۰، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۸،
۱۴۶، ۲۰۶
- اجرام سفلی: ۶۹
اجرام علوی: ۶۹
اجزاء: ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۱، ۱۴۳،
۱۴۴، ۱۴۶، ۱۷۲، ۱۸۵
اجزاء تحلیلیّه: ۱۷۱
اجزاء خارجیّه: ۶۷، ۱۷۱
اجزاء سلسله: ۸۳
اجزاء عقلیّه: ۶۷
اجسام: ۱۴۲
احادیث: ۷، ۲۳۴
احصاء العلوم (کتاب): ۳۴
احکام: ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۳۲
احمد آرام: ۳
احمد بن الطیب السرخسی: ۳۱، ۴۳،
۴۵
اخبار الحکماء قفطی (کتاب): ۱۵،
۲۰، ۳۲، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴،
۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۶
اختلاف: ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۹۴
اخصّص: ۱۹۰
اخلاق: ۶
اخوان الصفا: ۵۴، ۲۳۰
ادات سلبي: ۱۸۵

- ادب : ادبیات عربی : ۲۵ ، ۲۷ ، ۲۸ ،
 ۴۳ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰
- ادبائے : ۵۱
- ادریس : ۱۳
- ادیان : ۲۳۱
- الذریعة : ۳۰ ، ۵
- ارادہ : ۱۱۰ ، ۱۸۳
- ارباب انواع : ۴۸
- ارتسام : ۲۰۷
- ارث : ۴
- ارّجان : ۱۶
- اردشیر پاپکان : ۱۵ ، ۲۱۶
- ارسطالیس (عرب) : ۳۵
- ارسطو : ۹ ، ۱۲ ، ۱۵ ، ۲۱ ، ۲۷ ، ۲۹ ،
 ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۵ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۵ ،
 ۴۶ ، ۴۷ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۷ ، ۵۸ ،
 ۶۴ ، ۸۴ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۱ ، ۱۰۲ ،
 ۱۵۹ ، ۱۶۹ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ،
 ۲۰۴ ، ۲۱۵ ، ۲۱۹ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ،
 ۲۲۳ ، ۲۲۴ ، ۲۲۷
- اروہا : ۲ ، ۱۶ ، ۲۰ ، ۳۲ ، ۳۵
- اروپائیان : ۲۹
- ازرق : ۳۲
- ازلی : ۷۵ ، ۷۹
- ازلیہ : ۷۵
- اسپانیا : ۳۴
- اسپینوزا : ۳۳
- استاد رازی : ۲۰
- استاد مجلسی : ۷
- الاستبصار : ۶
- استخر : ۱۵
- استدراک : ۱۰۶ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹
- استدلال : ۴ ، ۶۸ ، ۷۰ ، ۹۹ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ،
 ۱۷۲ ، ۱۸۰ ، ۲۰۵
- استعداد : ۷۷ ، ۱۲۵ ، ۱۳۳ ، ۱۷۶
- استقلال : ۱۵۰ ، ۱۵۲ ، ۱۷۹
- استناد : ۹۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ،
 ۱۱۴
- استنباط : ۱۸۲
- استوارترین برہان مختصر : ۲۱۴
- اسحق : ۲۷ ، ۳۷ ، ۴۲ ، ۲۲۳
- اسحق بن عبدالرحمن : ۳۷
- اسدّ البراہین : ۸۹
- ارشمیدس : ۲۸
- ارصاد فلکی : ۳

- ۲۱۵، ۲۰۹، ۲۰۶، ۱۷۲
- اشاعره : ۱۱
- اشتباه : ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۱۰۲، ۱۲۲،
- ۱۸۸، ۱۲۴
- اشترك معنوی : ۱۹۴
- اشعث بن قیس : ۳۷
- اشعئیات : ۵
- اشعری : ۱۱
- اشعریها : ۱۱۰، ۱۶۶، ۱۸۹، ۱۹۳
- اشكال : ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۴
- اشیاء (چیزها) : ۴۸
- اصالت وجود : ۴، ۱۱۹، ۱۷۷، ۱۸۴،
- ۱۹۴
- اصطلاحات (فلسفه) : ۳۰
- اصفهان : ۳
- اصل : ۱۵، ۳۶، ۱۸۷
- اصل الأنواع : ۲۳۰
- اصناف : ۱۰۱
- اصناف علّتها : ۹۴
- اصول : ۹، ۲۰۷
- اصول اربعمائه : ۵
- اصول اقلیدس (کتاب) : ۲۰، ۲۲، ۴۵،
- اسد بن جانی : ۲۵
- اسرائیلی : ۲۳۱
- اسرائیلیات : ۲۳۳
- اسرار : ۳۶
- اسرار الآیات (ملاصدرا - کتاب) : ۳۰
- اسرار الحكم : ۱۸۶
- اسفار : ۵۳، ۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۸،
- ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴
- اسفزاری (حکیم مظفر) : ۲
- اسفنجها : ۲۲۸
- اسکندر : ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸
- اسکندر افرویدیسی : ۳۳
- اسکندریّه : ۲، ۴، ۱۷، ۲۰۱
- اسلام : ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۶،
- ۱۷، ۱۸، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴،
- ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۳،
- ۵۴، ۸۸
- اسماعیل مظهر : ۲۳۰، ۲۳۱
- اسماعیل الهروی : ۴۶
- اشارات (کتاب) : ۴۶، ۵۸، ۶۳، ۶۴،
- ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۸۴، ۸۸، ۹۹، ۱۰۲،
- ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۵،
- ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹،

اعدام : ۱۹۷، ۱۹۲، ۱۸۲	۴۷
اعدام ملکات : ۱۹۷، ۱۹۲	اصول چهارگانه : ۹
اعراب (تازیان) : ۱۰	اصول کافی (کتاب) : ۹، ۶
اعمّ : ۱۷۵، ۱۷۱، ۱۶۸	اصول دین : ۱۰
اعیان : ۷۵	اصول فقه : ۱
اعیان الشیعه : ۵	اصیل : ۱۹۱، ۱۸۷، ۱۷۹
افاده : ۲۱۲	اضافات : ۱۹۷، ۱۹۲، ۱۸۲
افاضه : ۱۵۱، ۱۴۲	اضافه : ۱۸۶، ۸۷، ۷۰
افراد : ۲۲۲، ۱۹۴، ۱۶۵	اضافی : ۱۸۱، ۷۹
افراد سلسله : ۷۸	اضداد : ۸۰
افغانی (سید جمال) : ۲۳۱	اطراف (آغاز وانجام) : ۸۲
افلاطون : ۴۸، ۴۷، ۲۷، ۱۵	اطلاق : ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۴۹
اقانیم سه گانه : ۲۰۱	اعتبار : ۱۷۴، ۱۵۱، ۱۳۱، ۱۰۳
اقتضا : ۷۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۹	اعتباری : ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۳۹، ۱۲۱، ۸۰
۲۱۱، ۲۱۰، ۱۶۷، ۱۳۳	۲۰۶، ۱۹۲
اقسام علّت : ۱۲۳	اعتدال : ۱۴۲
اقلیدس : ۴۷، ۲۸	اعتراض : ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۴، ۱۶۲
اکبر : ۷۱	۱۷۴، ۱۸۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۶
الهیّات : ۱۳، ۵۲، ۹۵، ۱۷۵، ۱۸۶	۲۲۴، ۲۰۷
۲۱۹، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۸	اعتقاد : ۱۶۶، ۱۰۱، ۹۸، ۹۴، ۹۲
الاستبصار (کتاب) : ۶	۱۸۰
الجماهر فی معرفة الجواهر (کتاب) : ۴۰	اعتقادات : ۹
الحيوان (کتاب) : ۳۸	اعداد : ۲۰۶
الدعاوی القلیبّه : ۲۱۱	

- الذخيره (كتاب) : ٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٥
العشر مقالات في العين لحنين (كتاب) :
٣٢
- الهلال : ٢٩
الهيئات : ٥٢، ٧١، ٨٥، ٩٥، ١٧٥
٢١١، ٢١٩
- الفهرست (كتاب) : ٣٢، ٣٥، ٣٩، ٤١،
٤٢، ٤٣، ٤٤
- اليرى (آقاي اليرى) : ٣، ١٩، ٢١، ٢٥، ٣١
امام حسن (ع) : ٣٧
- الكافي (كتاب) : ٦
الكندي (كتاب) : ٣٨
- امام (فخر) : ١٥، ٨٩، ١٠٤، ١٠٦،
١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٤،
١١٧، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٣،
١٥٤، ١٥٥، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٥
- المبدئ والمعاد (كتاب) : ٥٤
المحجة البيضاء (كتاب) : ٤٠
المسائل (كتاب) : ٤٣
الوافي (كتاب) : ٧
- الامتناع (كتاب الامتاع)
امتداد جسماني : ٢٠٦
- الوجوه والحدود (كتاب) : ١٥
التراث اليوناني (كتاب) : ٢٠، ٢١، ٢٤،
٢٥، ٣٢، ٣٤، ٤٠، ٤٤
- امتناع : ١٠٧، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١٤٧،
٢١٢
- الذريعة : ٥، ٣٠
الشيخ محمد بن الحسن الطوسي : ٦
- امريكا : ٢
ام فروه : ٣٧
- الف صغرى : ٥٢، ٨٩
الفت (محمد باقر) : ٢١٦، ٢١٨، ٢٣٥
الفهرست : ١٥، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٢،
٢٠١، ٢٠٢
- امكان : ٥٧، ٩١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦،
١٠٨، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤،
١٢٧، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩،
١٨٢، ١٨٧، ١٩٥، ١٩٩، ٢١٠،
٢٢٣
- القاهره : ٤٥
الله : ١، ٧١، ٩٦، ١٢٤، ١٢٥، ١٨٦،
٢٠٢، ٢٠٦
- امكان خاص : ١٠٨
امكان ذاتي : ١٠٣، ١١٨، ١٦٧، ١٦٨،
٢١١
- الهام : ١٥٩، ٢٠٩، ٢١٥
- امكان عام : ١٠٨، ١٨٤

- امور عامه : ۲۱۱، ۱۹۳، ۸۹، ۵۳
- انقلاب : ۱۹۹
- امویان = بنو امیّه : ۱۸، ۱۴، ۱۰
- انموذج (العلوم) : ۲۰۸، ۶۹
- امیر المؤمنین : ۲۰۱، ۲۵
- انوشیروان : ۵۱، ۱۵
- انیت : ۱۸۴، ۱۷۸
- امیر کوفه : ۳۸
- اوساط : ۹۰
- انباز (شریک) : ۱۲۹، ۹۶، ۶۸، ۶۰
- اول : ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۷
- ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۹
- ۲۳۳
- انتزاع : ۱۷۷، ۱۲۱
- اولویت : ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۶۸
- انتقال علوم یونانی باسلام (کتاب) : ۳
- ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴
- اولی : ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۹
- ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۱۲
- ۲۲۳، ۲۱۳
- انجام (بایان) : ۸۲، ۷۹
- اهل سنت : ۷
- انحراف : ۸۳
- اهل الله : ۳۰
- انديشه : ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۱۵، ۱
- اهواز : ۳۶
- انديشه فلسفی : ۵۴
- ایجاب : ۲۱۱
- انساب سمعانی : ۲۱۶
- ایجاد : ۸۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳
- ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱
- ایراد : ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳
- ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴
- ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۰
- انسانیت : ۱۷۸
- ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۹
- انعدام علت : ۱۱۸
- ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۲۰۴
- انفصال : ۱۱۹
- ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۵
- انقطاع : ۹۵

ایرادکننده : ۱۲۲، ۱۰۱، ۱۰۰

بالقوه : ۸۱، ۸۰، ۷۷، ۷۵

ایران : ۵۲، ۱۶، ۱۴، ۴، ۲

بتانی : ۴۵

ایران باستان : ۱۶

بحار (الانوار) : ۹، ۸، ۷

ایران شهر : ۱۵

بحث : ۱۹۶، ۱۸۴

ایرانی : ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۲۵، ۲۴، ۱۹

بحث : ۱۷۷، ۱۷۶

۲۱۹

بحرالعلوم : ۳۹

ایرانیان : ۲۵، ۲۴، ۲۲، ۲۱، ۱۷، ۱۵

بحرین : ۳۷

۳۸

بخاری : ۱۷

ایساغوجی : ۲۰۳

بختیشوع (فرزندان) (خاندان) : ۲۰

این : ۷۹

۴۵، ۳۸، ۳۱، ۲۴، ۲۳

ب

البخلاء (کتاب) : ۳۸، ۲۵

بابک ساسانی : ۲۱۶

بخنر (شرح) : ۲۳۱

باریتعالی : ۲۰۸، ۱۵۱، ۱۵۰

بداهت : ۱۵۰

بادیه : ۴۷

بدایع الأفكار : ۲۰۰

باطل : ۱۰۴، ۹۹، ۹۸، ۷۳، ۷۲، ۷۱

بدیهه : ۲۱۴، ۱۵۱، ۱۱۴، ۸۴

۱۱۶، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۵

بدیهی : ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۷۲، ۷۰

۱۱۷، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰

۱۶۰، ۱۳۸، ۱۳۵

۱۴۷، ۱۴۵، ۱۳۹، ۱۳۵

برزخی : ۴۷

باغنوی (فاضل) : ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۲

برقلس دهری : ۲۰۲، ۲۰۱

۱۵۸، ۱۴۹

برقی : ۵

باقی : ۱۲۷، ۱۱۶

برلن : ۲۰

بالعرض : ۱۲۵، ۱۲۱، ۱۰۷

برمکیان : ۲۵، ۲۲، ۲۱، ۱۹

بالفعل : ۱۴۲، ۱۲۱، ۸۲، ۸۱، ۸۰

- برهان عقلی : ۵۲ ، ۵۴
- برهان نابودی تسلسل : ۵۳ ، ۱۶۰
- برهان وسط و طرف : ۵۲ ، ۵۵ ، ۵۷ ، ۶۴
- تا ۶۹ ، ۷۰ تا ۷۴ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۶ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۵ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۵۹ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۵
- برهانیات : ۲۰۵
- بزرگمهر : ۱۶ ، ۲۱۶
- بصائر الدرجات (کتاب) : ۵
- البصائر النصیریة : ۳۳
- بسیط : ۶۷ ، ۱۹۵ ، ۱۹۷
- بسیط الحقیقة : ۴۸
- بشرط لا : ۱۹۷
- بصره : ۳۸ ، ۴۰
- بطریق : ۲۱
- بطلان : ۱۴۶ ، ۲۰۰
- بطلان تسلسل : ۶۷ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۹۸ ، ۹۹
- ۲۲۱ ، ۱۵۹
- بطلمیوس : ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۸ ، ۴۵ ، ۴۷ ، ۵۲
- بطلمیوس ثانی : ۳۶
- بعض (پاره) : ۱۲۰ ، ۱۲۶ ، ۱۲۹ ، ۱۳۱
- براهین : ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۸
- بردعی : ۲۰۲
- بروز : ۱۲۵
- بروکلمان : ۳۹ ، ۲۱۷
- برهان : ۱ ، ۴۸ ، ۵۳ ، ۵۴ ، ۶۲ ، ۶۸ ، ۸۳ ، ۹۴ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۵ ، ۱۱۱ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۳۰ ، ۱۳۲ ، ۱۳۶ ، ۱۳۸ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ، ۱۷۲ ، ۱۸۲ ، ۱۸۴ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۰ ، ۲۱۴ ، ۲۲۳
- برهان ابطال تسلسل : ۵۸ ، ۶۷ ، ۹۷ ، ۱۱۸ ، ۲۰۶
- برهان اثبات حق تعالی^۱ : ۹۵
- برهان اثبات واجب (الوجود) : ۵۳ ، ۵۸ ، ۶۸ ، ۱۰۰ ، ۱۶۲ ، ۲۰۹
- برهان تضایف : ۸۳
- برهان تطبیق : ۲۰۸
- برهان تناهی ابعاد : ۴۷
- برهان سلمی (نردبانی) : ۴۷

- بیان الحق : ۵۲ ، ۱۳۷ ، ۱۳۵ ، ۱۳۴ ، ۱۳۳ ، ۱۳۲ ، ۱۴۵ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۶۳ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ ، ۱۸۰ ، ۱۹۰ ، ۲۰۰ ، ۲۲۰ ، ۲۳۰ ، ۲۴۰ ، ۲۵۰ ، ۳۴ ، ۳۱ ، ۲۲۷ ، ۱۲۵ : بقاء ، بقاء معلول : ۱۱۸ ، ۱۱۷ ، بقراط : ۱۳ ، ۲۱ ، ۲۷ ، ۳۲ ، ۴۶ ، ۴۷ ، بلادری : ۳۱ ، بناء : ۱۲۵ ، بناء : ۱۲۵ ، بنو امیة : ۱۴ ، بنوت (فرزندى) : ۷۰ ، بنی ثقیف : ۱۴ ، بنی عباس : ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۵ ، بنی موسی : ۲۳ ، بود : ۱۵۹ ، بودن : ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، بهریز : ۳۱ ، بهمنیار : ۴۶ ، ۴۷ ، ۶۷ ، ۶۸ ، بیان : ۱۳۳ ، بیان الحق : ۵۲ ، بی پایان (نامتناهی) (بی نهایت) : ۴۷ ، ۵۶ ، ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۶۹ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۷ ، ۸۸ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۱۰۰ ، ۱۰۱ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۳۴ ، ۱۳۷ ، ۱۵۱ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۵۶ ، ۱۵۸ ، ۱۶۱ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۲۰۰ ، ۲۰۶ ، بیت الحكمة : ۲۴ ، ۲۶ ، بیروت : ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۳ ، ۲۶ ، ۳۲ ، ۳۸ ، ۱۶۵ ، ۱۹۰ ، ۱۹۷ ، ۲۱۶ ، ۲۲۷ ، ۲۳۴ ، بیرون (خارج) : ۱۱۲ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۲ ، ۱۳۴ ، ۱۴۵ ، ۱۵۰ ، ۱۵۲ ، ۱۵۴ ، ۱۵۶ ، ۱۵۹ ، بیرونی : ۴۰ ، بی مرجح (بلا مرجح) : ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰ ، ۱۲۸ ، بیسن : ۱۱۰ ، بین النهرین : ۱۹

پزشکان : ۲، ۱۹، ۴۱، ۴۵، ۵۱
 پزشکی : ۴، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۹،
 ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۵،
 ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۲۰۱

پسری : ۱۹۷

پسین : ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۳

پول کروس : ۲۱

پهلوی : ۱۵، ۲۱

پیانی (متسلسل) : ۱۵۳، ۱۵۴

پیدایش انسان : ۲۲۲

پیش : ۱۱۵

پیشی : ۱۷۹، ۱۹۵

پیشین : ۵۵، ۶۹، ۷۹، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۳

پیشینه : ۲۲۸، ۲۲۹

پیشینیان : ۳۶، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۵

۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰

پیغامبران : ۱۳

پیغمبر (ص) پیمبر : ۱، ۴، ۱۴، ۱۷

ت

تأثر : ۱۲۳

تأخر : ۱۱۴

تألیف : ۹، ۲۰۰، ۲۰۲

بی نیاز : ۵۷، ۶۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۷،
 ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۶،
 ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۷۹،
 ۱۸۴، ۱۹۵، ۲۱۵

بیتهقی : ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۲۰۴

پ

پادشاه (پادشاهان) : ۳، ۳۸، ۵۱، ۲۱۷

پاره (جزء) : ۸۴، ۸۶، ۱۱۹، ۱۳۰،

۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹،

۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶،

۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۰۶

پارسی : ۱۵، ۱۶، ۲۴، ۲۷

پارسیان (ساسانی) : ۱۴، ۱۷، ۲۸، ۲۹

پاسخهای یحیی^۱ : ۲۱۷

پایان (انتهاء) : ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۶۸،

۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۳، ۹۶، ۹۸،

۱۰۰، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۵۳، ۱۵۴،

۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰،

۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۹

پدری : ۱۹۷

پندیرا : ۱۸۴

پذیرنده (قابل) : ۱۴۰

پزشک : ۲۴، ۲۵، ۳۴

نتمة صوان الحكمة (كتاب) : ۳، ۳۲،

تأویل : ۸۸، ۸۴، ۱۰۰،

۳۳، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۶، ۲۰۱،

تاج العروس زبیدی : ۱۲

۲۲۷، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۰۴، ۲۰۳

تاریخ : ۱، ۲۸، ۳۶، ۳۹، ۲۰۲،

تجرّد روان : ۵۳

تاریخ ابن العبری (كتاب) : ۳۲

تجرید : ۱۹۴، ۲۰۹،

تاریخ ابن جلجل (كتاب) : ۳۲

تجویز : ۱۶۴

تاریخ فلاسفه اسلام (كتاب) : ۳۳،

تحریر : ۱۳۴

۴۰، ۳۵

تحصیل : ۶۷، ۷۷، ۱۳۱، ۱۸۴،

تاریخ الحكماء قفطی : ۲۰۲، ۲۰۳،

تحقیق : ۷۳، ۱۵۰،

۲۲۷، ۲۱۷

تحقیق : ۱۰۳، ۱۴۹، ۲۱۶،

تاریخ نویسان : ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰،

تحوّلات (تحوّل) : ۱۲۵، ۲۳۲،

تازی : ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱،

تخصّص تعلیمی - خلقی، طبیعی : ۱۷۵،

۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲،

۱۷۶

۲۱۷، ۲۰۲، ۴۳، ۳۹

تخلّف : ۱۲۲، ۱۲۴،

تمازیان : ۴، ۱۴، ۲۴، ۳۹، ۵۲،

تخم گذار زاینده : ۲۲۷، ۲۳۰،

تالی : ۱۴۹

تدریج : ۱۲۲، ۱۲۴،

تباہی : ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۳۲،

تدریجی : ۱۲۵

۱۰۹، ۱۵۶، ۱۳۴

ترازو : ۱۰۷، ۱۰۹،

تباہی تسلسل : ۱۴۷

التراث اليونانی (كتاب) : ۲۰، ۲۱،

تباہی دور : ۱۵۸

۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۴۴،

تبدّل : ۱۲۵

ترتّب : ۵۸، ۶۶، ۷۰، ۸۵، ۹۴، ۱۱۴،

تبع : ۱۲۱، ۱۸۷، ۱۹۷،

۱۲۴، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۰۷،

ترتیب : ۶۸، ۹۵، ۱۰۱، ۲۰۸،

تتالی : ۲۲۲

تصدیق : ۱۰۷	ترجیح : ۸۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰،
تصریح : ۱۹۷	۱۲۸
التصّفح (کتاب) : ۲۹	ترجیح بنی مرجّح : ۶۸
تصوّر : ۱۰۷، ۱۵۱، ۱۸۶، ۱۸۹،	ترجمه : ۲، ۱۲، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱،
تصوّف : ۱	۳۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۸۹،
تصویر : ۱۰۷	۱۱۰، ۱۸۸
تضایف : ۴۶، ۵۶، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۹،	ترجیح : ۸۳، ۱۸۸، ۲۱۳،
۹۰، ۹۱، ۹۷	تردید : ۲۱۱، ۲۱۴
تطبیق : ۱۰۸	ترسیان : ۲۰۱، ۲۰۳
تعاقب : ۱۲۵، ۱۶۵، ۲۲۲	ترکی : ۳۵
تعذی : ۷۵	ترکیب : ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۷، ۲۰۰،
تعديل : ۳۸	ترمذی : ۷
تعریف : ۷۶، ۷۷، ۱۰۸	تساوی : ۱۰۹
تعقل : ۱، ۷۳، ۷۹، ۹۰	تسلسل : ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۴ تا ۶۹،
تعلّق : ۸۲	۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۹۷، ۹۸،
تعلیق بر گفتار ابن رشد : ۲۲۱	۹۹، ۱۱۱، ۱۱۴ تا ۱۱۹، ۱۳۰،
تعلیقات (کتاب اشارات) : ۵۷، ۶۵،	۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۵۹،
۶۶، ۶۸، ۲۰۸	۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۸،
تعلیقات فارابی (کتاب) : ۵۸	۲۰۶ تا ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۳
تعمیم : ۱۶۶	تسمیه : ۱۶۶
تعیّن : ۸۲	تشریح : ۲۸
تغیّر : ۱۲۵، ۲۳۲	تشکیل : ۱۷۲
تفسیر : ۱، ۷، ۱۰، ۱۲، ۲۹، ۳۱،	تشکیک : ۱۹۵

تقدّم علّت : ۱۱۷	، ۸۹، ۸۴، ۵۷، ۵۴، ۴۷، ۴۴، ۴۳
تقدیر : ۱۱۳، ۱۱۲	، ۱۳۰، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸
تقسیم : ۱۷۶، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۶	، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۴۶، ۱۴۵
تقلید : ۱، ۹۳، ۹۴	، ۱۹۶، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۷، ۱۵۷
تقویٰ : ۳۰	، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۸، ۱۹۷
تقریر : ۷۲، ۷۳، ۸۳، ۹۶، ۱۰۲	۲۳۴، ۲۱۵
، ۱۲۵، ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۰۸، ۱۰۵	تفاسیر یحیی النّحوی : ۲۰۴
، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۵۶	تفسیر ابن رشد : ۲۳۴، ۲۲۴، ۲۲۱
۲۰۹، ۲۰۴، ۱۵۷	تفسیر ایساغوجی : ۲۰۳
تقوم : ۱۶۴	تفسیر بر منطق ارسطو : ۲۰۱
تکافؤ : ۷۳	تفسیر سماع طبیعی : ۲۰۳، ۲۰۲
تکامل : ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴	تفسیر طبری : ۲۱۷
تکثّر : ۱۹۵	تفسیر کتابهای جالینوس : ۲۰۱
تکریت : ۲۱۶	تفسیر مابال ارسطو : ۲۰۲
تکوّن : ۲۲۲	تفسیر منافع اعضاء حیوان : ۲۰۲
تمام : ۹۳، ۱۰۵، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۵۹	تفسیر نگارنده برسرخن شیخ : ۲۲۶
تمدّن : ۱۴، ۱۷، ۵۰	تفسیر یحیی بن عدی : ۲۳۴
تمدّن اروپا : ۲۹	تقابل : ۸۰
تمدّن اسلامی : ۲۸، ۵۲	تقدّر : ۷۵
تمدّن جدید اسلامی : ۱۷	تقدّم : ۵۵، ۷۰، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۷
تمدّن ایران : ۲، ۱۴	۲۱۲، ۱۹۵
تمدّن نوین اسلام (جدید) : ۱۸	تقدّم زمانی : ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷
تمدّن یونان : ۲۳	تقدّم شیء : ۷۲

تهران : ١٥ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٧٩ ، ٨٩ ، ١٧٥ ،

١٨٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ،

٢٢٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ،

تبادورس : ١٥

ث

ثابت : ٩٩ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١١٢ ، ١١٩ ،

١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،

١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،

١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ،

١٨٥ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ،

١٩٩ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ،

ثابت بن قره (خاندان) : ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ،

٣١ ، ٣٢ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ،

ثبوت : ٩٤ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٦٥ ، ١٧٧ ،

١٧٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٩١ ،

١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ،

ج

جا (مكان) : ٧٧ ، ٨٢ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١١١ ،

١١٥

جائز العدم : ١٢٨

جاحظ : ٢٥ ، ٣٨ ، ٢٣٠ ،

جاعل : ٩٤ ، ١٠٠ ، ١٩٤ ،

تناسل : ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،

تناقض : ٧٤

تناهي : ٤٧ ، ٦١ ، ٩٥ ، ١٠١ ،

تناهي سلسله : ٦٧

تناهي علل : ٥٨ ، ٦٨ ،

تنقيح : ٤٤

تنكلوشا البابلي : ١٥

توارد : ٦٣

توجيه : ١٥٨

توالد : ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،

٢٣٠

توحيد : ٦

توسط : ٦٩ ، ٧٨ ، ٧٩ ،

توضيح : ١٩١ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٣ ،

تولّد : ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، تا ٢٣٠

توليد : ٢٢٦ ، ٢٢٨ ،

توهّم : ١٠٠

تهافت التهافت : ٥٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧١ ،

١٨٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،

تهافت الفلاسفه : ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٧٣ ،

١٧٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢١٥ ،

تهذيب الأحكام شيخ طوسي : ٦ ، ١٢ ،

تهذيب الأخلاق : ٢٣٠

- جالینوس : ۱۳ ، ۲۱ ، ۲۸ ، ۳۲ ، ۴۳ ،
 ۲۰۱ ، ۴۷ ، ۴۶ ، ۴۵
- جاماسب : ۱۵
- جامع الأفكار (کتاب) : ۵۳
- جامع البدایع : ۲۰۳ ، ۸۹
- جانور : ۲۲۶ تا ۲۳۰ ، ۲۳۲
- جبائی : ۲۰۴ ، ۲۹
- جبر : ۳
- جدلی : ۱۹۰ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵
- جدول نجوم : ۲۱
- جدید : ۵۳
- جذر : ۱۷۶
- جرجیس بن بختیشوع : ۲۰
- جرجی زیدان : ۱۰ ، ۱۵ ، ۲۷ ، ۳۴ ، ۳۹
- جرّح : ۳۰ ، ۳۸ ، ۲۲۰
- جزء : ۶۳ ، ۶۵ ، ۷۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ،
 ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ، ۱۴۴ ،
 ۱۶۳ ، ۱۶۵ ، ۱۷۹ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳
- جزائری (سیّد محمّد) :
- جزء ذات : ۱۰۹
- جزء سپسین : ۶۵
- جزء منفصله : ۱۱۲
- جزئی : ۱۶۵ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳
- جزئیّت : ۱۴۳
- جسم : ۷۶ ، ۹۵ ، ۹۸ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ،
 ۱۷۷ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۸۵ ، ۱۹۱ ،
 ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ،
 ۲۰۰ ، ۲۰۳
- جسم سپهری : ۷۱
- جعهه : ۳۷
- جعفر : ۱۹
- جعفریات (اشعثیات) (کتاب) : ۵
- جعفر برمکی : ۱۹ ، ۲۲
- جعل : ۱۲۴ ، ۱۹۱ ، ۱۹۴
- جغرافی : ۱
- جلال : ۱۸۶
- الجماهر فی معرفة الجواهر : ۴۰
- جنبش (حرکت) : ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۱ ،
 ۸۲ ، ۱۲۵ ، ۱۶۵ ، ۲۳۲
- جنبش جوهری : ۲۳۱ ، ۲۳۳
- جنبش توسّطی (سپهری) : ۷۵ ، ۷۷ ،
 ۷۸ ، ۷۹
- جنبش سپهری (سرمدی) : ۶۹ ، ۷۶ ،
 ۷۷ ، ۷۸ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۲
- جنبش قطعی : ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۸۲
- جنباننده : ۲۳۱

- جنبنده (متحرک) : ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۷۹،
۲۳۱، ۸۲، ۸۱، ۸۰
- جندی شاپور (گندی شاپور) : ۳۱
- جنس : ۱۸۳، ۱۹۰
- جنگک صفین : ۳۷
- جنین : ۱۱۴، ۱۲۵، ۲۳۲
- جوامع (کتاب) : ۳۱
- جوامع کبار اربع متأخر : ۹، ۷
- جوامع الکلام : ۷
- جوانی : ۲۳۲
- جواهر الکلام شیخ حسن (کتاب) : ۱۲
- جوهر (گوهر) : ۴۸، ۱۷۵، ۱۸۱،
۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۸،
۲۳۳
- جوهری : ۱۸۱، ۲۳۳
- جهات فاعلیه : ۱۲۵
- جهان : ۷۸، ۱۶۶، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۳۱،
۲۳۳، ۲۳۲
- چ
- چشم (عین) : ۳۰
- چهارمقاله (کتاب) : ۱۶، ۳۸
- از ص ۵ چیز در بیشتر صفحات هست
- چیز خارجی : ۱۲۰
- چیزهای مترتب : ۷۰
- چه چیزی : ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۴،
۱۹۶، ۱۹۵
- چین (چینیان) : ۱۴، ۱۵
- چینه شناسی : ۲۳۰، ۲۳۱
- ح
- حائز : ۷۰، ۱۷۵
- حاجب ذات : ۳۰
- حاج ملاهادی سبزواری : ۸۹
- حاج میرزا حسین نوری : ۹
- حادث : ۱۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸،
۱۷۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۳۳
- حارث بن کلدۀ : ۱۴
- حاس و محسوس : ۴۶
- حاشیه : ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۲۲، ۱۴۱،
حاشیه سید احمد : ۹۲، ۹۶
- حاشیه خفزی : ۷۱
- حاشیه شفا : ۶۷
- حاصر : ۹۳، ۹۸، ۲۰۵
- حاصل : ۸۰، ۸۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۸،
۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۰،
۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۲۰۷
- حاضر : ۱۱۱

حافظ ذہبی : ۲۲۰	حرکت بطیء : ۷۱
حال : ۷۷ ، ۸۱ ، ۸۴ ، ۸۸ ، ۱۰۳ ، ۱۰۸ ،	حرکت توسّطیہ (جنبش توسّطی) : ۷۶ ،
۱۳۰ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ،	۷۷
۱۸۲	حرکت جوہری : ۱۲۵ ، ۵۳
حالت : ۸۰ ، ۱۸۰ ، ۱۹۸	حرکت سریع : ۷۱
حامل : ۱۴۲ ، ۱۴۴	حرکت قطعیہ (جنبش قطعی) : ۷۶
حیش : ۲۳ ، ۲۷ ، ۴۳	حساب : ۲۸
حیش بن الحسن الاعسم : ۴۳	حساس : ۱۷۵
حجاج بن مطر : ۲۲	حسّ مشترك : ۷۶
حجاز : ۱۴	حصول : ۴۸ ، ۱۴۵ ، ۱۵۱ ، ۲۰۸ ، ۲۰۱
حجّة الإسلام (غزالی) : ۲۰۴	حضرت عبدالعظیم : ۷۸
حجر : ۱۷۷	حضرت عسکری (ع) : ۵
جدّ : ۷۶ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۲ ، ۹۳ ، ۱۸۵	حضر موت : ۳۷
حدّ استواء : ۸۴ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۱۰۷ ، ۱۱۰ ،	حضور : ۴۸ ، ۱۰۴ ، ۱۰۶
۱۱۸ ، ۱۲۱ ، ۱۲۴ ، ۱۲۸ ، ۱۵۹ ،	حق : ۷۱ ، ۱۰۳ ، ۱۰۶ ، ۱۲۵ ، ۱۵۴ ،
۱۶۰	۱۵۷ ، ۱۷۴ ، ۱۸۴ ، ۱۸۶
حدّ دور : ۸۱	حقایق : ۱۸۶ ، ۱۹۳ ، ۲۰۰
حدس ، ۲۲۸ ، ۲۳۴ ، ۲۳۵	حقایق الأصول : ۲۰۰
حدوث : ۴ ، ۱۱۶ ، ۱۲۵ ، ۱۶۵ ، ۲۳۳	حقوق اسلامی : ۱۰
حدیث (نبوی) : ۴ ، ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ،	حقوقدان : ۸
۴۳	حقیقت : ۱۰۰ ، ۱۰۳ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ،
حرف : ۱۸۷ ، ۱۸۸	۱۴۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ،
حرکت : ۷۱ ، ۷۵ ، ۱۲۵	۱۶۵ ، ۱۷۷ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۸۳ ،

- حنین بن اسحق العبادی : ۳۱،۲۰
 حوادث روزانه (یومیّه) : ۱۲۴، ۱۲۵،
 ۲۰۷، ۲۰۶، ۱۶۴
 حواشی شفا : ۱۲۶
 حواشی چهارمقاله (کتاب) : ۳۹، ۱۶
 حیات : ۲۲۸، ۲۱۸
 حیّ بن یقظان : ۵۴
 حیوان (کتاب الحیوان) : ۲۲۷، ۲۲۵،
 ۲۲۸
 حیدرآباد : ۱۹۰، ۱۸۰، ۸۹، ۵۷، ۵۵،
 ۲۱۱، ۱۹۱
 حیزّ : ۲۱۱، ۷۶
 حیوان : ۱۸۷، ۱۸۲، ۱۷۸، ۱۲۵، ۱۱۴
 حیوانیّت : ۱۸۳
- خ
- خارج (خارجی - خارجیّه) : ۱۲۱،
 ۱۲۳، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۷،
 ۱۸۹، ۱۹۱ تا ۱۹۷، ۱۹۷
 خارج سلسله : ۶۷، ۷۴، ۹۸
 خاص : ۱۸۳
 خاصیت : ۹۶، ۹۷، ۱۸۴
 خالد : ۱۹
 خالد بن عبدالملک مرو الرودی : ۲۴
- ۱۸۶، ۱۸۴
 حقیقت ذاتی : ۷۵
 حقیقت وجود : ۱۷۹، ۶۷
 حقیقی : ۲۰۸، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۱
 حکم از ص ۲۸ ببعده در بیشتر صفحات
 هست
 حکمای اسلام : ۵۳، ۵۴، ۸۸
 حکمای متأخر : ۴۷
 حکمت : ۲۰۲، ۲۲۴
 حکیم : ۴
 حکیم طوسی (خواجّه) : ۱۰۳، ۱۰۵،
 ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۵۴
 ۱۹۴، ۱۵۶
 حکیمان : ۳۳، ۸۸
 حکیم سبزواری : ۱۹۴، ۲۰۰
 حکیم مظفر اسفزاری : ۲
 حلّ : ۲۰۳، ۶۹
 حلتب : ۳۵، ۲۱۷
 حمل : ۱۸۳، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۱۹، ۱۰۷،
 ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷،
 ۱۹۸
 حنین (خاندان) : ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۱،
 ۳۲، ۳۳، ۴۳، ۴۵، ۴۹

- خالده بن يزید : ۱۸
 خالوق عالم : ۲۳۱
 خاندان پیغمبر : ۴
 خاندان نوبختی : ۲۰
 خاور زمین : ۲
 خاور شناسان : ۳
 خاور شناسی : ۲
 خدا : ۱۷، ۱۱، ۴
 خدا پرستان : ۲۳۱
 خداوند : ۱۷
 خداینامه : ۱۶
 خراسان : ۴۶، ۱۹
 خرافات اسرائیلی : ۲۳۱
 خرد : ۱۰۶، ۹۴
 خط : ۲۲۱، ۹۸، ۷۶، ۷۵
 خطابه : ۲۰۵
 خضری : ۷۲
 خلاف : ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۴، ۱۰۰، ۹۹،
 ۱۵۳، ۱۴۹، ۱۴۷
 خلافت : ۴۵، ۳۷، ۱۹
 خلف : ۱۴۶
 خلفاء : ۴۱، ۳۹، ۳۸، ۲۵، ۲۰، ۱۹
 خلفای عباسی : ۱۹
- خلق القرآن عبدالجبار (کتاب) : ۹
 خلقت انسان (کتاب) : ۲۳۴
 خلیج فارس : ۱۶
 خلیفه : ۲۲
 خلیل بن احمد : ۳۶، ۱۰
 خلیل بن ابیکک : ۱۲
 خواجه : ۷۲، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷،
 ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶،
 ۱۵۷، ۱۹۴، ۲۰۹
 خواجهزاده : ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۰۴،
 ۲۰۷
 خوارج : ۳۷
 خوارزمی : ۲۱
 خورشید : ۱۶۴، ۲۳۲
 خونساری (محقق) : ۱۵۲
 خیال : ۷۵
 خیال و متخیل : ۴۶
 خیام (عمر بن ابراهیم) : ۷۱، ۲
- د
 دائره : ۷۵، ۷۶
 دائم : ۱۰۳
 داخل : ۱۹۰، ۱۹۸
 دارا : ۱۶

- دارالخلافة : ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴
- دجله : ۲۱۶
- دائم الوجود : ۱۰۲
- دخالت : ۱۵۸
- داروین : ۲۳۰، ۲۳۱
- دخیل : ۱۰۱، ۹۵
- داستان : ۲۸
- درایة الحدیث : ۱۲، ۳۸، ۲۲۰
- دانش : ۲۰، ۲۳، ۴۵، ۵۱، ۱۸۹، ۲۱۵،
- دربار : ۳، ۱۹
- دربار عباسی (عباسیان) : ۲۴، ۲۵
- دربار عقیلی : ۱۷، ۲۵
- درباری : ۴۱
- دانشکده حقوق : ۲۳۶
- درباریان : ۳، ۵۱
- دانشکده اقتصاد : ۲۳۶
- درجات : ۱۲۵
- دانشگاه : ۶، ۱۵، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۳۰،
- در الفوائد : ۲۰۰
- درستی : ۱۳۴
- دانشمند : ۳۲، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۴،
- درون : ۱۲۶، ۱۳۰
- درون سلسله : ۹۹
- دانشمندان : ۲، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۹،
- الدعای القلییه : ۲۱۱
- دعوی : ۱۰۵، ۱۳۱
- دانشمندان اسلامی : ۵۰، ۵۲، ۲۳۰
- دغل العین (کتاب) : ۴۵
- دقایق مخروطات : ۲
- دانشمندان ایرانی : ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۵۲
- دکتر جی صبحی : ۴۱
- دانشمندان روم : ۵۲
- دکتر غفرانی : ۲۱، ۳۱
- دانشمندان شیعه : ۵، ۹
- دکتر ماکس مایرهوف : ۳۲، ۳۴، ۴۴
- دکتر یحیی مهدوی : ۳، ۱۵
- دانشمندان علوم شرعی : ۳۳
- دکتری فلسفه : ۲۱۵
- دانشمندان معاصر : ۴۰، ۴۵
- دگرگونی : ۲۳۱، ۲۳۲
- دانشمندان یونانی : ۲۳
- دانشهای فلسفی : ۲۱۷

- دیوانهای شعرا : ۱ ، ۱۵۴ ، ۱۳۴ ، ۱۰۷ ، ۷۲ ، ۶۶ ، ۶۶ : دلالت
 دیوفنطس : ۲۸ ، ۱۹۶ ، ۱۹۰ ، ۱۸۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۱ ، ۲۰۰ ، ۱۹۸
- ذ
- ذات : در بیشتر صفحات هست ، ۱۱۱ ، ۹۹ ، ۹۵ ، ۷۸ ، ۶۱ ، ۶۱ : دلیل
 ذات بسیط یگانه : ۱۱ ، ۱۱۸ ، ۱۳۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۶۴ ، ۱۷۰ ، ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۸ ، ۲۰۷ ، ۱۹۴ ، ۱۸۶ ، ۱۸۰
 ذات واجب : ۴۷ ، ۷۰ ، ۳۶ : دلیل عقل
 ذاتی : ۱۲۲ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۲۱۳ ، ۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۳۶ : دلیل وسط و طرف (برهان ...) : ۶۹ ، ۱۶۰ ، ۱۳۸ ، ۸۹
 الذخیره (کتاب) : ذرات : ۲۳۲ ، دوازده امامی : ۹۰ ، ۵
 ذوالمبدئ : ۷۹ ، دوآنی (محقق) : ۷۷ ، ۷۹ ، ۲۰۸ ، دور : ۷۲ ، ۷۸ ، ۷۸ ، ۱۱۳ ، ۱۱۹ ، ۱۳۴ ، ۲۰۹ ، ۱۷۸ ، ۱۳۷
 ذهی (حافظ) ، دوره : ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۴۸ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۹۳ ، ۹۸ ، ۱۲۱ ، دولت شاهنشاهی ایران : ۱۸ ، ۶۰ : دون
 ذهن : ۴۸ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۹۳ ، ۹۸ ، ۱۲۱ ، ۱۸۹ ، ۱۸۶ ، ۱۸۰ ، ۱۷۹ ، ۱۷۴ ، ۱۹۷ ، ۱۹۶ ، ۱۹۵ ، ۱۸۳ ، دهر = دهری : ۲۰۱ ، ۲۳۰
 ذیوجانس (دیوجن) : ۵۱ ، دید و خس بیرقلس : ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۳۰ : دیرین شناسی
 ر
- رابط : ۱۹۷ ، ۳۰ : دین
 رازی : ۶ ، ۲۰ ، ۴۵ ، ۴۶ ، دین اسلام : ۲۵ ، ۲۳۱ ، ۱۴ : دین مجوس
 راهب : ۱۸

روایت: ۷	ربّ: ۱۷۲
روحانی: ۵۱	رجال: ۳۸، ۱
روش علمی: ۲۳۰	رجبعلی تبریزی: ۱۱
روم: ۵۲، ۲۳، ۲۲، ۱۶، ۱۵	رجحان: ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵
رومی: ۱۵	۲۱۴، ۲۱۲، ۲۱۱
رومی‌ها: ۲۷	رحم: ۱۲۵
ری: ۲۱۸	ردّ: ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۰۳
ریاضی: ۴۷، ۲۸، ۳	۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۴
ریاضیات: ۴۵، ۲۹، ۲۰، ۱۹، ۱۳	ردّ دهرین: ۲۳۱
ریاضی‌دان: ۳۶، ۲	ردّ کتاب دیدوخس: ۲۰۲
ریاضی‌دانان: ۴۱، ۲	ردیف: ۹۵، ۹۳، ۹۲
ریاضی‌دانان اسلامی: ۲۱	رسائل شیخ: ۷۱، ۷۰
ریشهر: ۱۶	رساله: ۵۴، ۴۰، ۳۹
	رساله قطب و منطقه: ۷۱
ز	رساله کندی: ۴۰
زائد: ۱۸۵، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰	رشته: ۹۳
۱۹۷، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۶	رشته بی پایان: ۹۶
زبان: ۱۰۱، ۹۸، ۹۴، ۹۲، ۳۵، ۲۹	رشته سلسله: ۹۵
زبان پارسی (فارسی): ۳۵، ۳۱	رشید: ۳۷
زبان تازی: ۱۸۸، ۳۱، ۲	رصد: ۲۴، ۱۶، ۳
زبان ترکی: ۳۵	رصدخانه: ۲۱
زبان سریانی: ۳۵، ۳۱	رصد ملکشاهی: ۳
زبان عرب: ۱۸۸	روان (روح): ۱۴۲

- زبان لاتین : ۳۵
 زبان یونانی : ۱۸۸، ۳۱
 زبیدی : ۱۲
 زردشت : ۱۵
 زمان (وقت) : ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۸۲،
 ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۶۳،
 ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۳۳
 زمانی : ۲۳۳، ۱۷۲
 زمین : ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۸، ۱۶۴
 زمین شناسی : ۲۳۰، ۸۳
 زنادقه : ۲۲۰
 زنده جان : ۲۲۸
 زندگی : ۲۲۹
 زوایای مثلث : ۱۲۴
 زوج : ۱۸۷
 زوجیت اربعه : ۱۲۴
 زیجها : ۳
 زیج شهریار : ۱۶، ۱۵
 زید : ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۶
 زیست شناسی : ۲۳۰
 زین الدین عمر بن سهلان ساوی : ۳۳
 زین العابدین بن محمد جواد النوری : ۳۰
 زینون (رساله) : ۵۸، ۵۷، ۵۵
 س
 سایح : ۱۸۲
 سازج : ۱۸۴
 ساحران : ۱۴
 ساسانی : ۲۹
 ساکن : ۷۷
 سامراء : ۹
 سانسکریت : ۲۸، ۱۵
 سبب : از ص ۵۶ بیعد در اغلب صفحات
 هست
 سببی : ۲۰۸
 سیبیت : ۱۳۵
 سیزواری : ۲۰۰، ۱۹۴، ۱۸۵، ۱۲۶، ۱۱
 سبوح : ۱۸۵
 سبکی : ۲۲۰
 سپسین : ۱۳۱، ۶۹، ۶۲، ۵۷، ۵۵،
 ۲۲۱، ۱۹۵، ۱۷۹
 سپهر (سپهری) : ۷۴ تا ۷۸، ۸۰،
 ۱۷۱
 ستاره شناسی : ۲۹
 سبحانی : ۲۳۳
 سجر : ۲۸

- سخت پوستان : ۲۲۸
- سر آغاز (مبدء) : ۲۲۸، ۲۲۲، ۹۴، ۶۰، ۶۰
- سرخاب : ۳۶
- سرمدی : ۷۶، ۷۴
- سریانی : ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۰، ۱۸، ۱۸
- ۲۱۷، ۴۴، ۴۲، ۳۵، ۳۲، ۳۱، ۲۸
- سطح : ۱۷۶، ۹۸
- سعد وقاص : ۱۷
- سفاح : ۱۹
- سفسطه : ۲۱۲
- سفید : ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷
- ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶
- ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰
- سقراط : ۵۱
- سکون : ۸۰، ۷۱
- سلام الأبرش : ۲۱
- سلب (سلبی) : ۱۸۴، ۱۸۱، ۱۸۰، ۷۹
- ۱۸۶، ۱۸۵
- سلطان سنجر : ۳۶
- سلسله : از ص ۵۷ ببعده زیاد است .
- سلسله آحاد : ۲۰۶، ۱۲۱، ۹۴
- سلسله بی پایان (تسلسل) : ۹۰، ۸۷، ۷۰
- ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۷، ۱۳۶
- ۱۳۷، ۱۶۳، ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۶۲
- سلسله توالد وتناسل : ۸۳
- سلسله علتها : ۶۱، ۶۲، ۷۷، ۷۸
- ۸۴، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶
- ۱۰۷، ۱۶۹
- سلسله متناهی : ۹۱، ۵۹
- سلسله معلول (ها) : ۶۲، ۹۶، ۹۷
- ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵
- سلسله ممکنات : ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۱۱۳
- ۱۳۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰
- سلسله نامتناهی : ۹۱، ۱۲۴، ۱۶۸
- سلول : ۲۲۹
- سلیم (کتاب) : ۵
- سلیمان بن علی : ۳۶
- سماع طبیعی (کتاب) : ۲۱، ۲۰۲
- ۲۰۳، ۲۱۹
- سمعانی : ۲۱۶
- سنان بن ثابت : ۴۱، ۴۲
- سندبادنامه : ۱۵
- سند بن علی : ۲۴
- سند هند : ۲۱
- سنن ابن ماجه قزوینی : ۷
- سنن ابی داود سجستانی : ۷

- سنن نسائی : ۷
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۹،
 ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶،
 ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷،
 ۱۵۸، ۱۵۹
 سلفطائی : ۱۸۲
 سہل بن ربیع طبری : ۲۲، ۲۰
 سیال : ۲۳۳
 السیاسة (کتاب) : ۳۴
 سیبویہ : ۳۶
 سید ابوالقاسم خوئی : ۲۰۰
 سید احمد (علوی) (محشی شفا) : ۵۸،
 ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۱ تا ۷۵،
 ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۹۲، ۹۶، ۱۰۹،
 ۱۶۱
 سید جمال افغانی : ۲۳۱
 سید صدر شیرازی : ۱۹۵، ۵۳
 سید محمد جزائری : ۷
 سید محمد مشکوٰۃ : ۲۳۶
 سید نعمۃ اللہ جزائری : ۳۳
 سیرت پیامبران (ص) : ۱
 سیف الدولہ : ۳۵
 ش
 شاپور اول : ۲۱۶، ۱۵
 شارح (حکیم طوسی) : ۲۹، ۱۰۶،
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۹،
 ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶،
 ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷،
 ۱۵۸، ۱۵۹
 شارح مقاصد : ۱۹۳
 شاعر : ۳۴، ۳۶
 شافیه (کتاب) : ۱۲
 شام : ۳۶، ۴
 شبلی شمیل : ۲۳۱، ۲۳۰
 شبہ مشہورہ : ۲۰۴
 شرایط بطلان تسلسل : ۴
 شرایع محقق اول : ۱۲
 شرح : ۱۲، ۱۳، ۳۰، ۴۰، ۶۴، ۱۱۹،
 ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۶،
 ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰،
 ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۵
 شرح اشارات : ۱۳۰
 شرح امام : ۱۵۰
 شرح بختر : ۲۳۱
 شرح تجرید : ۷۱
 شرح درایۃ : ۱۲
 شرح رباعیات ملاجلال دوانی : ۱۲
 شرح رضی استرآبادی : ۱۲

- شرح سخن شیخ : ۱۶۰
 شیء (چیز) : ۷۵، ۱۱۴، ۱۷۲، ۱۹۲،
 ۱۹۸
 شرح قاموس فیروز آبادی : ۱۲
 شییّت : ۱۰۷
 شرح کتاب برهان : ۲۱۶
 شهید (اول) : ۱۲، ۳۷، ۱۷۲
 شرح لمعه : ۱۲
 شیخ (ابن سینا) : از ص ۴۲ ببعدها در اکثر
 شرح مقاصد تفتازانی : ۱۲، ۱۹۳
 صفحات هست
 شرح مقنعه مفید : ۱۲، ۶
 شیخ اشراق : ۱۸۶، ۱۹۴
 شرح منظومه : ۱۲، ۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴،
 شیخ احمد احسانی : ۳۰
 ۲۱۴، ۲۰۰
 شیخ بهائی : ۲۷، ۳۶
 شرح هدایه : ۱۲، ۲۰۹
 شیخ حرّ : ۷
 شرح هستی (وجود) : ۹۲، ۹۶
 شیخ طوسی : ۶
 شرکت : ۱۵۱
 شیخ مرتضیٰ انصاری : ۳۳
 شروط متعاقبه : ۱۵۰، ۱۵۱
 شیخ مفید : ۵، ۶، ۹، ۱۲
 شروط متعاقبی : ۱۵۰
 شیخیّه : ۱۹۱
 شریک العلة : ۱۷۲
 شیز (سینیز - شینیز) : ۱۶
 شفا (کتاب) : از ص ۳۳ ببعدها در اغلب
 شیعه : ۵، ۷، ۹، ۴۹
 صفحات هست
 شیمی : ۲۸، ۲۹
 شکوک : ۲۰۳، ۲۰۴
 ص
 شلتوت (شیخ محمود) : ۲۳۳
 صاحب بحار (مجلسی)
 شناخت (معرفت) : ۶۰، ۲۱۷
 صاحب جواهر : ۸
 شوارق : ۸۹، ۱۲۷، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۴،
 صاحب چهار مقاله : ۳۷
 ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۴
 صاحب شوارق : ۲۰۶، ۲۰۸
 شهر استخر : ۱۵
 صاحب محاکمات : ۱۵۶
 شهرزوری (نزهة الأرواح) : ۳۲، ۳۷

صفات جمال : ۱۸۴	صادر : ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۹۴
صفات سلبي : ۱۸۵	صادق : ۸۴، ۱۲۱، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰،
صفات نفسی : ۱۸۹	۱۹۵، ۲۱۳
صفات معنوی : ۱۸۹	صاهل : ۱۷۵
صفات واجب تعالی : ۱۱	صحيح العدم : ۲۱۱
صفت : ۱۱، ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۴۰،	صحيح بخاری : ۷
۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵،	صحيح ترمذی : ۷
۱۹۸	صحيح مسلم نيشابوری : ۷
صفوی : ۷	صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) : ۴۶،
صفتين : ۳۷	۵۳، ۷۱، ۷۶، ۸۹، ۹۸، ۹۹، ۱۲۵،
صلاح الدین ایوبی : ۳۴	۱۶۰، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۸،
صلاح الدین خليل بن ابيك الصفدی :	۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲
۱۲	صدق : ۶۵، ۸۴، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۹،
صليب (یوحنا) : ۲۵	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۹،
صموئل : ۳۴	۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۴،
صورت : از ص ۲ ببعدها در اکثر صفحات	صدور کثرت : ۱۹۴، ۲۰۸،
هست .	صدوق (محمد بن علی بن بابويه) :
صورت صناعی : ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۳،	۶۵، ۹۰، ۹۹، ۱۹۵
۱۴۴	صفات : ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۳،
صورت طبیعی : ۱۴۳	صفات اضافیه : ۱۸۶
صورت عرضی : ۱۲۵	صفات اکرام : ۱۸۴
صورت مادی : ۴۸	صفات ثبوتی : ۱۸۴، ۱۸۵،
صورت نوعیه : ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۳،	صفات جلال : ۱۸۵

طب : ۴ (پزشکی)	۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
طبایع : ۱۲۵	صورت‌های علمی : ۲۰۸
طبعاً (ذاتاً) : ۱۰۱، ۹۵	صورت هنری : ۱۴۲، ۱۴۳
طبقات : ۱۰۱	صوری : ۱۷۱، ۶۱، ۵۷
طبقات الأُمَم (صاحب) : ۴۰	صوفیان : ۵۳
طبقه : ۶۱	
طبقات الشّافعیّه : ۲۲۰	ض
طبیعت : ۱۸۹، ۱۸۳، ۱۷۶، ۴۸	ضاحک : ۱۹۸
طبیعت متشابهه : ۷۱	ضحاک : ۱۴، ۱۵
طبیعی : ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۴۲، ۵۲، ۴۷	ضحک : ۱۹۷، ۱۹۹
طبیعیات : ۱۳، ۲۹، ۵۲، ۵۴، ۷۵،	ضدّ : ۷۹، ۸۰
۱۰۱، ۹۹، ۹۵، ۷۹	ضرب : ۱۷۶
طبیعیات (ارسطو) : ۵۲	ضرورت : ۵۷، ۵۸، ۸۶، ۸۷، ۹۳،
طبیعیات (شفا) : ۲۲۴، ۹۹، ۷۹، ۷۵	۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸،
طرفین : ۱۰۹، ۶۴	۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۷،
طریان : ۱۳۶، ۱۳۵	۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۹۹
طریق : ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۱۱۶، ۹۶	ضروری : ۷۳، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۶۶،
طریقه : ۲۰۴، ۵۴	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱،
طلسم : ۲۸	۱۸۴، ۱۹۹، ۲۰۵
طنطاوی (جوهری) : ۲۳۳	ضلع : ۴۷
طوسی نصیرالدّین : ۲۰۹ (شیخ طوسی)	ط
طهران (تهران) : ۷۸، ۲۰	طائر : ۱۸۲
	طالع : ۳

عبدہ (محمد): ۲۳۳	ظ
عجم : ۱۷	ظرف : ۱۹۵، ۱۹۴
عدد : ۱۷۶، ۱۲۱، ۹۶، ۹۵، ۹۲	ظهور : ۱۲۱
عدم (نیستی) : ۷۹، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹،	ع
۱۲۱، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۴، ۲۱۳،	عادت : ۱۸۸
۲۳۳	عارض : ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۴۴، ۱۴۱، ۵۶،
عدم احتیاج : ۱۱۰	، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴،
عدم تباہی : ۱۵۹	۱۹۵
عدم تنہائی : ۲۲۲، ۶۰	عالم : ۱۱، ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۰۶، ۲۰۶،
علمی : ۱۸۴، ۱۸۰	۲۰۷، ۲۳۱، ۲۳۳ (جہان)
عرب : ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۳۴، ۱۸۸	عالم مثال : ۴۷
عربی : ۱۸، ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۱،	عام : ۱۳۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۹۱،
۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۲،	۱۹۸
۱۸۷، ۱۸۸، ۲۳۱	عاملی (شیخ حرّ):
عرشہ (ملاصدرا) : ۳۰	عبّاس اقبال : ۲۰
عرض : ۸۰، ۱۴۲، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶،	عبّاس مولوی : ۱۱
۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶،	عبّاسیان : ۱۹
۲۰۶، ۲۳۳	عبدالله عبّاس : ۱۰
عرض خاص : ۱۹۸	عبدالجبار : ۹
عرض عام : ۱۹۸	عبدالرحمن بن اشعث : ۳۷
عرض مزاجی : ۲۲۸	عبدالرحمن بدوی : ۲۰، ۲۱، ۳۷،
عرضی : ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۷۹، ۲۱۱،	۲۱۹
عرف : ۴	عبدالملک مروان : ۳۷

عرفاء : ۲۳۴	هست .
عرفان : ۵۳، ۳۰، ۱	علّة العلل : ۱۱۹
عروض : ۱۹۴، ۱۰	علّت اولی : ۹۰
عسکری علیه السلام : ۵	علّت بی پایان (نامتناهی) : ۵۸ ، ۶۶ ،
عصر : ۴۴	۱۶۴، ۱۶۲، ۱۳۸، ۹۹
عصر اموی : ۱۸	علّت بیرونی : ۱۶۵، ۱۵۵، ۱۴۷، ۱۴۶
عصر صفوی : ۷	علّت تامّه : ۱۲۶، ۱۲۳
عصر عباسی : ۱۸	علّت جنبش : ۲۲۳
عصر متوکّل : ۲۶	علّت چیز (شیء) : ۱۳۲
عقد الحمل : ۱۹۹	علّت خارجی : ۱۳۱، ۱۰۱، ۸۴، ۶۶،
عقد الوضع : ۱۹۹	۱۳۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱،
عقل : ۳۰، ۴۰، ۴۶، ۱۰۹، ۱۲۱،	۱۶۸، ۱۵۷، ۱۵۳، ۱۵۲
۱۲۴، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۴، ۱۹۵،	علّت داخل : ۱۶۸
۲۱۴، ۱۹۷	علّت ذات : ۱۳۲
عقل مستفاد : ۲۳۲	علّت رجحان : ۲۱۲
عقل بفعل : ۲۳۲	علّت پسین : ۱۱۳
عقل بملکه : ۲۳۲	علّت صوری : ۲۲۳، ۱۷۱، ۵۷
عقل فعال : ۲۳۲	علّت غائی : ۲۲۲، ۵۷
عقل هیولانی : ۲۳۲	علّت غیر معلول : ۶۸
عقول : ۲۰۷، ۱۷۲، ۱۷۱، ۶۹	علّت فاعلی : ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۷۲، ۷۳،
علامه خفّری : ۷۲	۷۴، ۱۰۱، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۷،
علامه دوانی (محقق دوانی) :	۲۳۱، ۱۷۱، ۱۶۹، ۱۶۲، ۱۶۱
علّت : از ص ۴۸ بعد در بیشتر صفحات	علّت قابلی : ۶۰

علماء رسمی : ۲۰۳	علت قریبہ : ۱۲۶
علماء روحانی : ۳۶	علت کل : ۱۲۳
علماء منطق : ۱۹۸	علت مادی : ۵۷، ۱۳۹، ۱۷۱، ۲۲۲،
علم حدیث : ۱	۲۲۳
علم طب : ۴	علت مستقلہ : ۵۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴،
علم عروض : ۳۶	۱۲۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷،
علم کلام : ۱، ۴، ۱۷، ۳۴، ۲۳۴	۱۶۰
علم مبادی : ۲۰۷	علت مطلقہ : ۷۴، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۷،
علم مناظر و مرایا : ۴۰	۹۸، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷،
علم واجب تعالیٰ : ۲۰۸، ۴۸	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱،
علوم : ۲۳۰، ۱۸۸	۲۲۳
علوم ادبی : ۱، ۱۸، ۴۹، ۵۰	علت معلول محض : ۹۱
علوم اسلامی : ۱۰، ۱۸	علت مفارق : ۱۲۵
علوم دخیلہ : ۲۸	علت موجبہ : ۶۳
علوم ستارہ شناسی : ۱۹	علت موجد : ۲۱۱
علوم سپہری : ۵۲	علت نخستین : ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۹۰،
علوم شرعی : ۱۷، ۳۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱	۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰،
علوم طبیعی : ۵۲	۱۰۱، ۱۴۲، ۱۴۷،
علوم عقلی : ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۳،	علتها : ۲۲۱، ۲۲۳
۲۴، ۲۸، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۹،	علت هستی : ۶۲، ۹۲، ۹۶، ۲۲۳،
۵۰	علقہ : ۱۱۴، ۱۲۵
علوم یونانی : ۱۱، ۳	علم باری تعالیٰ : ۲۰۸
علی (ع) : ۱۰، ۱۶، ۳۷، ۱۲۴	علمای اصول فقہ : ۱۷

٢١٨، ٢١٧، ٢٠١، ٥٤، ٤٤، ٤٣

٢٢٧

غ

غائى : ٢٢٢، ٦١، ٥٧

غايات : ١١

غايث : ٢٣٢، ٩٤، ٨٠، ٦٧

غايثِ غايثِ ها : ٦١

غزالى (حجّة الإسلام) : ٧١، ١٦٢،

١٧٣، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤

١٧٤، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٤

٢٠٥

غنى : ١٨٥

غيبث : ١٠٦، ١٠٤

غير النّهاية : ١١٧

غير متناهى : ١١٦

غير ممكن : ١٥٤

ف

فارابى : ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣١، ٢٧، ٢٦

٣٦، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨

٤٩، ٥١، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٧٠، ٧١

٧٢، ٨٨، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩

٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦

على بن زياد : ١٦

على بن شاهك : ٢٢

علّيت : ١٠٨، ٩٥، ٧٠

عمر : ١٦، ٤

عمر بن خطّاب : ١٧

عمر بن سهلان : ٣٣

عمر بن فرخان طبرى : ٤٥

عمر خيّم : ٢

عمرو عاص : ٢٠١

عنصر : ١٢٥

عوارض : ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨

٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٠

عيسى بن زرعه : ٤٥، ٤٤

عيسى بن على : ٢١٩

عين : ٦٣، ٧٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥

١٣٣، ١٤١، ١٧٤، ١٧٨، ١٧٩

١٩٩

عين ذات : ٣٠، ١٠٨، ١٠٩، ١٨٣

١٨٥، ١٨٦

عيناً : ١١٧، ١٢٢

عيون الأنبياء (كتاب) : ٢٠، ٢١، ٢٣

٢٦، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤١

فروریوس : ۴۶، ۴۷، ۲۰۳	۲۲۴
فرنگی‌ها : ۲۸	فارس (فارسی) : ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸،
فرهنگ : ۳، ۱۹	۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۳۶،
فریدون فرشاد : ۲۳۰	فاریاب (خراسان) : ۲۳
فزازی : ۴۵	فاضل باغنوی : ۱۲۵ (باغنوی)
فصد : ۴۲	فاضل شارح : ۱۴۷
فصل (فصول) : ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۱،	فاعل (علت فاعلی) : ۵۷، ۶۰، ۷۲،
۱۸۳، ۱۹۸	۷۳، ۷۴، ۹۴، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۳۹،
فصوص الحکم : ۲۱۱	۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹،
فصول : ۱۸۳	۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۱،
فطرت : ۱۳۶	۲۲۲، ۲۳۱
فعل : ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۷۲، ۱۷۵،	فاعل وجود علت‌ها : ۶۱
فعلیت : ۵۵، ۸۰، ۱۴۲، ۱۹۹	فتح : ۲۰۱
فقه : ۱، ۴، ۵	فثیون : ۲۷
فقهاء : ۳۶	فرجام : ۱۵۷
فقه‌های شیعه : ۵	فرخان‌شاه : ۲۱۶
فقهی : ۹	فرد : ۸۷، ۸۸، ۱۲۶، ۱۸۳، ۱۸۶،
فقیه : ۸	۱۹۵، ۱۹۶
فلاسفه : از ص ۲۴ ببعدها در اغلب صفحات	فردوس الحکمة (کتاب) : ۲۰
هست .	فرس : ۱۶
فلاسفه اسلام : ۵۲	فرض : از ص ۵۷ ببعدها در اکثر صفحات
فلسفه : از ص ۴ ببعدها در اغلب صفحات	هست .
هست .	فرع : ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۲، ۱۹۵

- فلسفہ ارسطو : ۲۲
 فلسفہ اسلامی : ۴
 فلسفہ اولیٰ : ۱۱
 فلسفی : ۲۰۵
 فلکی : ۳
 فلکیات ارسطو : ۵۲
 فنائِ علت : ۱۱۸
 فن : ۱۸۹
 فنون فلسفہ : ۳۴
 الفوز الأصغر : ۲۳۰
 فوق : ۱۲۷، ۸۸
 فهرست : ۲۱۷، ۲۰۱، ۴۸، ۴۱، ۸، ۵
 فهرست ابن ندیم : ۱۹، ۱۶، ۱۵، ۹، ۵
 ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۹
 ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴
 فهرست کتابخانہ اهدائی مشکوٰۃ : ۳۶
 ۲۳۵
 فیروز آبادی : ۱۲
 فیلسوف : ۲، ۱۹، ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۳۸
 ۳۹، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۱۱۴، ۱۲۴
 فیلسوف المسلمین : ۳۴
 فیلسوفان : ۲، ۱۹، ۴۵، ۵۲، ۲۰۱
 فیلسوفان اسلام : ۴۶، ۵۳
 فیلسوفان پیشین : ۲۲
 فیلسوف ایرانی : ۴۸
 ق
 قائم : ۱۱۹، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۱
 ۱۹۳
 قائمہ : ۱۲۴
 قابل (پذیرنده) : ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۷۹
 ۲۰۶
 قابلیت : ۱۷۵
 قادر : ۱۱، ۱۸۵
 قار : ۷۴
 قاضی سعید قمی : ۱۱
 قاعدہ : ۴۸
 قاعدہ فرعیہ : ۱۷۷، ۱۹۲، ۱۹۵
 قانون (کتاب) : ۱۰، ۴۶
 قاہرہ : ۳۲
 قبسات : ۲۰۸
 قبض : ۱۸۴
 قبضی : ۱۰، ۱۵، ۱۸
 قبول : ۱۹۳
 قدرت : ۴
 قدرت فعلیہ : ۱۲۵
 قدم : ۴، ۱۶۵

- قدمای ثمانیه : ۱۱
- قدیمی : ۴ ، ۱۱ ، ۱۳ ، ۵۳ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۲۳۳ ، ۲۰۵ ، ۱۷۲ ، ۱۷۱ ، ۱۶۵
- قدیم زمانی : ۲۰۶ ، ۱۷۲
- قدوس : ۱۸۵
- قرآن کریم : ۱ ، ۴ ، ۸ ، ۱۰ ، ۱۳ ، ۲۳۳ ، ۲۳۴
- قرب : ۷۰
- قرمطی : ۲ ، ۳
- قرون وسطی : ۲۹
- قزوینی : ۱۶ ، ۳۹
- قُس بن ساعده ایادی : ۱۴
- قسطا بن لوقا البعلبکی : ۲۲ ، ۲۷ ، ۳۱ ، ۴۳ ، ۴۵
- قضیه : ۵۵ ، ۱۰۷ ، ۱۶۶ ، ۱۷۷ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹
- کائن : ۲۲۲
- کائنات : ۱۱۹
- کافی : ۶ ، ۹ ، ۱۲
- کامل ابن اثیر : ۳
- کتاب الامتاع والموانسة : ۲۱۹
- کتاب انتقال علوم یونانی : ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۶ ، ۱۵
- کتاب ایرانی : ۱۲

- کتابهای فارسی مجلسی : ۹
کتابهای چهارگانه : ۷
کتابهای کلام : ۲۱۷، ۵
کتابهای یونانی : ۵
کتاب اربعه متأخره : ۲۳۴
کتاب اربعه متقدمه : ۲۳۴
کثرت : ۸۵، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۴،
۲۰۸
کثرت بی پایان : ۸۷، ۸۶
کیرم خراطین : ۲۲۸
کروی : ۳
کره مسکون (زمین) : ۸۳، ۲۲۸،
۲۳۰، ۲۳۲
کشاورزی : ۲۸
کشف المطالب : ۸
کشکول شیخ بهاء الدین : ۲۷، ۳۶
کشورات (ممالک) : ۱۶
کشورهای باختری : ۲
کشیشان : ۲۰۴
کعب : ۱۷۶
کفایة الاصول : ۱۹۹
کُلّ : ۴۸، ۸۴، ۸۶، ۱۲۶، ۱۳۲،
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۶۳،
- کتاب البیخلاء : ۲۵، ۳۸
کتاب پزشکی : ۱۰
کتاب جدل : ۱۹۰
کتاب چینه شناسی : ۲۳۰، ۲۳۱
کتاب لحيوان : ۳۸، ۲۳۰
کتابخانه اهدائی نگارنده : ۶، ۷، ۹،
۱۱، ۴۶، ۵۳، ۲۰۸، ۲۳۵
کتابخانه مجلس : ۲۱۸
کتابخانه مدرسه مروی : ۲۱۸، ۲۳۵
کتابخانه مرکزی : ۱۶، ۲۱۸، ۲۳۵
کتاب خدا (قرآن) : ۴
کتاب خطابه : ۳۵
کتاب در تناهي قوت جسم : ۲۰۳
کتاب الذخیره : ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۵
کتاب زیج : ۳
کتاب ردّ ارسطو : ۲۰۳
کتاب سلیم : ۵
کتاب الشفا : ۱۷۵
کتاب العين : ۳۶
کتاب کافیه : ۱۲
کتاب مابعدالطبیعة : ۱۸۰
کتاب من لايحضره الطيب : ۶
کتابهای اسلامی : ۱۲

،۷۵،۷۴،۷۳،۷۰،۶۹،۶۸،۶۷
 ،۹۶،۹۵،۹۴،۹۳،۹۲،۸۶،۷۹
 ،۱۳۸،۱۳۷،۱۰۱،۱۰۰،۹۸
 ،۱۵۷،۱۵۶،۱۵۵،۱۵۴،۱۵۳
 ۱۶۰،۱۵۸

کناره (طرف) : ۹۵،۹۳،۸۰

کناش تبادورس : ۲۰،۱۵

کِنده : ۳۷

کِنِدی : ۳۹،۳۸،۳۷،۳۴،۳۱،۲۶
 ۴۵،۴۴،۴۳،۴۱،۴۰

کوفه : ۴۰،۳۸،۳۷

کَوْن وفساد : ۲۰۲،۵۵

کَوْن ماهیت : ۱۹۴

کیفیت : ۱۴۲

گک

گردون : ۴۸

گفتار : ۱۸۹

گفتار ارسطو : ۲۲۳،۱۲

گنَدیشاپور : ۲۰،۱۹،۱۸،۱۶،۱۵

۳۱،۲۵،۲۲،۲۱

گواه : ۶۵،۴۸

گونه : ۱۸۴،۱۱۵،۸۱

گوهر (جوهر) : ۱۴۴،۱۴۲،۴۰،۳۶

۲۰۵،۱۸۱،۱۶۵

گوهر مراد : ۲۱۴،۲۰۸

،۲۱۵، ۱۸۶، ۱۷۲، ۱۶۵، ۱۶۴
 ۲۳۳، ۲۳۲

کلام : ۲۳۴، ۱۸۹، ۵، ۴، ۱

کلامی : ۲۱۷، ۹

کلدانیان : ۲۸، ۱۴

کلمه : ۲۰۰، ۱۸۸

کَلّی : ۱۹۹، ۱۹۷، ۱۸۷، ۱۷۶، ۱۷۵

۲۳۳، ۲۲۲

کَلّیّات : ۳۳

کَلّیّات پنجگانه : ۱۹۷

کَلّیّات معقوله : ۴۸

کَلّیّت : ۱۴۳

کلّیله و دمنه (کتاب) : ۲۱، ۱۶، ۱۵

کلیمی گری : ۳۸

کلینی : ۴۹، ۶، ۵

کم و کیف : ۷۹، ۷۷، ۵۱

کمّ متّصل : ۱۷۶

کمّ منفصل : ۱۷۶

کمال : ۲۳۱، ۸۰، ۷۵

کمال دوم (ثانی) : ۸۰، ۷۷

کمال مطلق : ۲۳۲

کمال نخستین : ۸۰، ۷۷

کنارگین (طرف) : ۶۶، ۶۳، ۶۲، ۵۸

گوینده : ۱۰۱،۹۴،۹۳

ل

لا اقتضاء الوجود : ۱۲۱،۱۰۸

لازم : در بیشتر صفحات هست

لازم ذات : ۱۰۹

لابد (ناچار) : ۸۵

لا بشرط : ۱۹۷

لاتین : ۳۵،۲۹،۲۸

لا وجود : ۱۰۹

لاهور : ۳، ۳۲، ۳۷، ۴۱، ۴۶، ۲۰۱،

۲۰۳

لاهیجی : ۲۰۸، ۱۲۷، ۸۹

لواحق : ۱۷۶

لوازم موجودات : ۲۱۰

لوکری : ۵۲، ۴۶، ۲

لیزیک : ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۵

لیدن : ۳۷، ۱۶

م

مأخذ : ۱۳۱

مؤثر : ۱۰۰، ۱۱، ۲۳، ۶۵، ۳۰، ۱،

۶۰

مؤخر : ۱۲۴

مؤذن : ۷۱

مأمون : ۲۲، ۴، ۵، ۶، ۳۳

مابازاء : ۱۸۹

مابال : ۲۰۲

مابعد : ۱۲۷

مابعدالطبیعه : ۴۵، ۵۴، ۸۸، ۱۸۰،

۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶،

۱۹۷

مادون : ۱۸۷، ۱۸۲

مادی : ۴۸، ۵۱، ۵۷، ۶۱، ۱۷۱، ۲۲۲،

ماده : ۱۷۱، ۱۹۹

مارگلیوث : ۳۶، ۲۲۰

ماسوی الله : ۲۰۶

ماشاء الله اثردی (یهودی مروی) : ۲۰،

۳۸، ۲۴

مطافوسبقا (متافیزیک) : ۸۹

ماقبل : ۱۲۶، ۱۶۸

ماکس مایرهوف : ۲۰، ۲۴، ۳۲، ۳۴،

۴۴

مالکیت زمین : ۴

مانالا اوس : ۲۸

مانع : ۹۲، ۹۷، ۱۰۱، ۲۱۲،

ماهیات : ۱۷۷، ۱۷۹

ماهیت : ۴، ۵۶، ۶۷، ۷۵، ۹۵، ۱۰۳،

متحد : ۲۰۷، ۱۸۷، ۱۸۶، ۷۹	، ۷۴، ۴۶، ۲۴، ۱۹، ۱۸، ۸، ۷، ۴
متحرک باراده : ۱۷۵	، ۸۶، ۸۴، ۸۰، ۱۷۹، ۱۷۷، ۷۸
متدین : ۵۱	، ۹۶، ۹۵، ۱۹۴، ۹۳، ۸۹، ۸۷
مترادف : ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹	۱۳، ۱۲، ۲۱۱
مترتب : ۹۵، ۸۵، ۶۹، ۶۶، ۶۲، ۱۱	مایه (ماده) : ۱۸۵، ۱۷۲، ۱۷۱، ۹۴
، ۹۶، ۱۲۴، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۸	مباحث (مشرقیه) : ۲۰۱، ۹۵، ۸۹
۲۱۰، ۲۰۶، ۱۶۱	مبادی : ۱۷۶، ۱۱
مترجم : ۲۰۷، ۲۹	مبانی فلسفی و تحقیقی : ۷
مترجمان : ۱۸۷، ۴۴، ۳۱، ۲۷، ۲۴	مبدع : ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۶۱، ۱۳، ۸۰
۱۸۸	، ۱۰۰، ۹۸، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰
متساوی : ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵	، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۱، ۱۷۶، ۱۴۲
۲۱۴، ۱۹۰	۱۹۹
متسلسل : ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۱۲، ۷۳	مبدع فعل : ۱۳۳
۲۰۹، ۱۳۴	مبدع مطلق : ۷۸
متشابه : ۷۱	مبدع نخستین : ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸
متصور : ۲۱۳	، ۲۰۶، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۶، ۱۶۴
متصل واحد : ۲۳۳	۲۰۷
متضایف : ۸۶، ۷۹، ۶۹، ۵۶	مبدع واجب : ۲۳۱، ۵۹
متضایفان : ۸۵، ۸۲، ۷۴، ۷۳	المبدع والمعاد : ۵۴
متعاقب : ۲۰۷	مبدئیت : ۱۸۶
متعلق : ۱۴۹	میهم : ۱۶۷
متغیر : ۲۳۳	متأخر : ۲۰۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۵۶
متقدم : ۱۲۷، ۱۲۶، ۷۰، ۵۶، ۵۵	متباین : ۸۱

مجاز : ۱۶۷، ۱۵	۲۰۸
مجدالدین بغدادی : ۲	منقوم : ۱۹۹
مجرد : ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۱۸، ۱۱۴، ۹۰	متکافئ : ۲۱۰، ۶۹
۲۱۵، ۲۱۳، ۱۹۸، ۱۹۵	متکلم : ۲۲۰، ۴
مجرد هستی : ۱۵۷	متکلمان : ۱۶۶، ۵۳، ۲۹، ۱۳، ۱۱، ۵
مجسطی بطلمیوس (کتاب) : ۴۵، ۲۲	۲۰۶، ۱۸۹
۱۹۴، ۱۹۳	متکلمین : ۲۰۴، ۱۹۳، ۱۶۶
مجموع : ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۷، ۹۴	متمدن : ۲۹
مجلسی : ۹، ۸، ۷، ۶	متن : ۱۰۸، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷
مجمع الفصحاء (کتاب) : ۳۶	۲۰۹
مجمل : ۲۰۵، ۱۳۰	متناهی : ۸، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷، ۸
مجموع : ۶، ۳، ۱، ۳۰، ۱۲۶، ۸۷، ۷۳	۷۳، ۴، ۸، ۸۵، ۹۰، ۳، ۴ تا ۹
تا ۴۰، ۴۰، ۵۹، ۶۳، ۵ تا ۸، ۷۰، ۲۱۰	۱۰۱، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۵۱، ۵۵، ۵۶
مجموع آحاد : ۸۸	۹۱، ۸۶، ۷۷، ۹، ۸، ۲۰۳
مجموع سلسله : ۱۲۸، ۱۲۵	متوسط : ۷۹، ۷۸
مجموعه‌ای از مصنّفات یحییٰ : ۲۱۸	متوکل عباسی : ۲۶
مجموعه شانزده اصل (کتاب) : ۵	متولد : ۲۳۰، ۲۲۸
معنون : ۱۲	متی بن یونس : ۲۱۶، ۴۴، ۳۱
محاسن برقی (کتاب) : ۵	مثبت له : ۱۹۳
محاضرات : ۲۰۰	مثل افلاطون : ۴۷
محاکم : ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۰۸، ۱۰۶	مثلاث : ۱۲۴، ۴۷
۴۱، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۴، ۲۲، ۲۱	مثلاثات مستوی و کروی : ۳
۵۸، ۵۷، ۵۲، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۳	مثنوی : ۵۳

- محاكمات : ۱۵۰، ۸۸، ۷۲
- محتاج (اليه) : ۱۷۲، ۱۳۰، ۱۲۰
- محدثان : ۲۳۳، ۳۶، ۱۷، ۹
- محدثين : ۳۶
- محدّد : ۸۱
- محدود : ۱۰۱، ۹۸، ۹۳، ۸۰، ۵۸
- محرّك غائى : ۲۳۲
- محتسّى (شفا) : ۷۱، ۶۸، ۶۷، ۶۴ تا
- محصور : ۹۸، ۹۳
- محقق : ۷۲
- محققان : ۱۹۹، ۱۹۴، ۱۰۸
- محقق خونسارى (آقا حسين) : ۸۵،
- ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۰، ۱۲۵، ۸۸، ۸۶
- ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰،
- ۱۵۴
- محقق دوآنى : ۷۴، ۷۲، ۷۱، ۶۹، ۶۸،
- ۷۶، ۷۷، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۹۵،
- ۲۰۸
- محقق سبزواری : ۶۵، ۶۴، ۶۲، ۱۰،
- ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۱، ۱۲۶
- محقق فيض : ۹
- محقق لاهیجی : ۲۰۵، ۱۹۵، ۱۲۷،
- ۲۰۸
- محقق ميرداماد : ۲۰۸، ۷۶
- محل (جا - مكان) : ۱۸۵، ۹۷
- محمد (ص) : ۱
- محمد باقر مجلسی : ۸، ۷، ۶
- محمد بن اشعث : ۳۷
- محمد جواد النورى : ۳۰
- محمد بن الحسن الحر ، ره : ۷
- محمد بن عبدالملك الزيات : ۲۳
- محمد عبده : ۲۳۳
- محمد بن على بن بابويه قمى : ۶
- محمد قزوینی : ۳۹، ۱۶
- محمد بن مرتضى (معروف به فيض) : ۷
- محمد بن يعقوب كلينى : ۶
- محمد تقى دانش پزوه : ۲۳۵، ۳۶
- محمد لطفى جمعه : ۴۰، ۳۵، ۳۳
- محمودون اربعه متأخره : ۷
- محمودون ثلثه متقدمه : ۵
- محمود (ثلثوت)
- محمول : ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵،
- ۱۹۷، ۱۹۶
- محیط : ۷۷
- مخالف : ۱۸۰

- مختصر الدّول ابن العبري : ۲۰۱، ۲۱۶
مخرّزات : ۲۲۵
مخروطات : ۲
مدعیان خاورشناسی : ۲
مذهب مشاء : ۲۲۲
مرئی : ۱۸۵
مراتب : ۱۴۲، ۱۲۱، ۶۰
مراجع تقلید : ۳۶
مرادف : ۱۸۹، ۱۹۰
المراغی : ۲۳۳
مرتّب : ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۱۴
مرتبه : ۲۰۸
مرتد : ۳۷
مرجّع خارجی : ۱۰۹، ۱۲۵
مردم : ۲۲۸، ۲۲۹
مردم فارس : ۱۷
مرکّب خارجی : ۱۴۰
مرکّب قدیم : ۱۷۱، ۱۷۲
مرو : ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۳۵
مرید : ۳۰
مزاج (عرض ...) : ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۹
۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۲۸
مسأله : ۱۱۱، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۵
- مسأله معاد : ۵۳، ۱۷۵، ۱۷۶
مسائل حقوقی : ۴
مسائل حنین : ۴۳
مسائل فلسفی : ۱۰
مسائل کلامی : ۱۰
مسافت : ۷۶، ۸۱، ۸۲
مسامحه : ۱۶۶
مساوی : ۱۲۴
مسبّب : ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۵۳
مسبّبی : ۲۰۸
مسیوق بودن هستی بنیستی : ۲۳۳
مستدرک : ۹، ۱۰۷، ۱۴۹، ۱۵۸
مستدرک الوسائل : ۹
مستدرک بحار الأنوار : ۹
مستدرک وافی : ۹
مستشرق نما : ۲
مستقل : ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۵۰،
۱۵۱، ۱۵۲، ۱۷۹
مستلزم : ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۳۱
مستمری : ۳۵
مستند : ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۲، ۹۴،
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۴۹،
۱۵۳، ۲۰۹

مشقر : ۳۷	مستوی : ۳
مشکات : ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۲	مسلس : ۱۱۲
مشکک : ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰	مسلم : ۱۲۲، ۲۰۷
مشکینی : ۱۹۹	مسلم بن عقیل : ۳۷
مشمش : ۱۲۴	مسلمان : ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۲۱۵
مشهور : ۱۹۳	مسلمانان : ۱، ۲، ۹، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۲۰،
مشی : ۱۹۷	۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱
مصحح : ۲۳۵	مسلم نیشابوری : ۷
مصحح تمة صوان الحکمه : ۲۱۷	مسلوب : ۱۸۱
مصدق : ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴،	مسند : ۴۸
۱۸۹، ۱۹۸	مسیحی (مسیحیان) : ۲۴، ۲۵، ۳۸
مصدر : ۱۹۱، ۱۷۷	مسیحیان یعقوبی : ۲۱۶
مصر : ۴، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳،	مسیحی گری : ۳۸
۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳،	مشاء : ۵۴، ۱۸۲، ۲۲۲
۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۴،	مشائیان : ۴۶، ۵۴، ۱۹۴
۸۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۴، ۲۰۱،	مشائین : ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۲۲
۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۰،	مشارکت : ۱۵۱
۲۳۱	مشبه : ۱۶۴
مضاف : ۱۹۹	مشترك لفظی : ۱۱، ۱۷۰، ۱۸۳، ۱۹۲،
مضاف اليه : ۱۷۴	۱۹۳
مضایف : ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۵، ۸۶، ۹۰،	مشترك معنوی : ۱۱، ۱۸۴، ۱۸۹
۹۱، ۹۷	مشفق : ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶،
مضغه : ۱۱۴، ۱۲۵	۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹

۱۹۱، ۱۸۰	مطلع : ۳۰
معروف : ۱۶۶	مطلق : ۹۵، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸،
معقول : ۱۶۴	۱۹۰، ۱۸۳
معلل : ۲۱۱، ۱۲۱	مطلقة ، عامه : ۱۹۹
معلم اول (ارسطو) : ۴۶	مطلوب مطلق : ۱۹۰
معلم ثالث (میرداماد) : ۴۸	مطول : ۱۲
معلم ثانی (فارابی) : ۴۶، ۳۵	معاد : ۲۱۸، ۵۳
معلول : ۴۸، ۵۵، ۶، ۷، ۹، ۶۱ تا ۵،	معاد جسمانی : ۴
۷، ۷۱، ۸، ۸۴ تا ۷، ۹۰، ۱، ۹،	معارضه : ۱۰۱
۱۰۱، ۸، ۱۱۳ تا ۱۸، ۲۲ تا ۲۵،	معاصر : ۱۹۹، ۴۳
۲۹ تا ۳۲، ۷، ۸، ۴۳، ۶، ۸، ۵۳،	معاصران : ۳۶
۴، ۵، ۷، ۶۱، ۲، ۷، ۸، ۷۰، ۲،	معتزله (معتزلی) : ۱۱، ۳۴، ۱۶۶
۳، ۵، ۶، ۸۰، ۲۰۶، ۱۰، ۱۲، ۱۴	معتضد : ۴۳
معلول بواسطه و بی واسطه : ۶۲	معتقد : ۱۰۰، ۱۹۴
معلول پسین یا سپسین : ۶۵، ۶، ۷۳، ۸،	معجم ادباء الأطباء : ۳۴، ۴۳، ۲۲۰
۸۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹۲، ۶، ۸،	معجم الادباء (یا قوت) : ۳۴، ۳۶، ۴۳،
۱۲۵ تا ۸، ۵۲، ۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲	۲۲۰
معلول متناهی : ۷۷	معجم البلدان : ۲۱۶
معلول محض : ۷۳، ۸۳	معجون : ۲۸
معلول مرکب : ۱۲۴	معدّ : ۵۷
معلول نخستین : ۱۸۲	معدوم : ۵۶، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۵،
معلول مطلق : ۷۷	۱۷۸
معلولیت : ۶۴، ۷۰	معروض : ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴،

- معلولیت مطلقه : ٩٠
 معلومات حق تعالیٰ : ٢٠٨
 معموری (بیہقی) : ٣٠٢
 معانی مصدری : ١٧٧
 معنی مجازی : ٣٠
 معیت : ٢٢١، ١٢٤، ١١٥، ٨٢
 معین : ١٤٥، ١٣٧، ١٣٦، ١٣١
 مغالطی : ٢٠٢
 مغایرت : ١٢٠، ١١٢
 مغرب زمین : ٢٢٤، ٢
 مفروض : ١٤٨، ١٣٧، ١٢٧، ٩٢، ٨١
 ٢١١، ٢٠٦، ١٥٩
 مفسّر : ٢٩
 مفسّران (مفسّرین) : ٣١، ٣٠، ١٧
 ٢٢٧، ٢٠١، ١٩٠، ٨٨، ٤٤
 مفسّران قرآن : ٢٣٣
 مقابل : ١٨٤، ٧٩
 المقابسات : ٢١٩
 مقالات ابوالحسن اشعری : ٩
 مقالہ الف صغریٰ : ٨٩
 مقالہ نخستین مابعدالطبیعہ : ٨٩
 مقالہ ہشتم الہیات شفا : ٨٩
 مقالہ یحییٰ : ٢١٦
 مقتدر عباسی : ٤٣، ٤١
 مقتضی : ١٠١، ٩١، ٩٠، ٧٥، ٧١، ٥٥
 ١٣٢، ١٣١
 مقدار : ١٥٩، ٩٥، ٧٩
 مقدم : ٤٩، ٢٥، ٢٤، ١٧، ١٣، ١١١
 ١٥، ١٤، ١٢، ٢٠٨، ٦٩
 مقدّمات : ١٥٨، ١٥٦، ٦٥
 مقدّمہ : ٢١١، ٥١، ٤٧، ٤٦، ١٤٥
 مقدّمہ الأدب الوجیز : ٢١
 مقدّمہ ابن خلدون : ٢٣٠، ١٦
 مقدّمہ محجۃ البیضاء : ٤٠
 مقنعہ مفید : ١٢
 مقول : ١٩٥
 مقولات : ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨
 مقولات دہ گانہ : ١٨٢، ١٨٠، ١٧٥
 مقعولہ : ٧٨، ٧٢
 مقوم : ١٧٦
 مقیّد : ١٤٧
 مکان : ٧٧، ٧٥
 ملأ اعلیٰ : ٢٠٧
 ملا اسماعیل واحد العین : ٣٠
 ملا اولیاء : ٦١
 متلاجلال دوآنی (محقق دوآنی) : ١٢،

تا ٣٩ ، ٤١ ، ٥٠ تا ٥٣ ، ٥٧ ، ٥٩ ،

١٦٠ ، ٥٨ ، ٥٣

٦٠ تا ٦٤ ، ٦٦ تا ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٣ ،

ملا خلیل قزوینی : ٦

٢٠٥ ، ٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤

ملا سعد تفتازانی : ١٢

ممکن ضروری : ١٦٦

ملا صدرا : ٣٠ ، ٤٧ ، ٨ ، ٥٣ ، ٧ ، ٨ ،

منجم : ٢١٦

٦٠ ، ١٢٥ ، ٩ ، ٩٨ ، ٦ ، ٧١

منحل : ١٩٩

ملا مهدي نراقی : ٥٣

منتهی : ٧٢ ، ٦ تا ٨٣ ، ٩٤ ، ٨ ، ١٣٤ ،

ملت : ٤٩

٧١ ، ٧ ، ٦٦ ، ٥٦

ملتی : ١

ممنوع : ١٣٥

ملزم : ١٨٢ ، ١٠١

مناجاة الالهيات : ٩

ملزوم : ١١٠ ، ١٠٧

منازعه : ١٦٥

ملقى السبيل : ٢٣١

مناط : ١١٨ ، ١٨٣ ، ١٨٤

ملكات : ١٩٢

منافات : ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٩٣ ،

ملكه : ٧٩

١٠٣

مماسه : ٨٠

منافع اعضاء الحيوان (كتاب) : ٢٠٢

ممالك اسلامی : ٢

منشأ : ١٢٢ ، ١٧٩

ممتد جسمانی : ٢٠٦

منشأ آثار : ١٨٧ ، ١٩١

ممتنع الوجود : ١١ ، ٥٥ ، ٨٣ ، ٩٩ ،

منصور دوانیقی : ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٤

١٠٢ ، ٣ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ١١ ، ١٨ ،

منضم : ١٩٣

٦٨ ، ٧١ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٢١٠

منطق : ١ ، ٢ ، ٣ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٣٤ ،

ممکن - ممکنات - ممکن الوجود : ١١ ،

٤٤ ، ٥٢ ، ١٩٨

٥٥ ، ٦ ، ٧ ، ٩ ، ٦٣ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ٧٠ ،

منطقی : ٢٠١

٢ ، ٣ ، ٤ ، ٨٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٩٠ ، ١ ،

منطق ارسطو : ٢٢

٣ ، ١٠٣ ، ٤ ، ٥ تا ١٣ ، ١٥ ، ١٩ ،

منطقيين : ٤٤

٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٤ ،

- منفصله : ۱۳۷، ۳۶، ۱۲
- منقولات : ۷۱
- موجودات زنده : ۲۲۹
- موجودات الطیب (کتاب) : ۶
- موجودات الفقیه (کتاب) : ۶
- موحد : ۲۰۱
- مواد : ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲
- مورخین : ۲۰۳
- موازات : ۸۰
- موسی بن جعفر (ع) : ۲۲، ۴
- موسی بن میمون : ۳۴
- موسیقی : ۲۸
- موافات : ۸۰
- موسوف : ۲۱۲، ۱۸۹، ۱۸۲، ۹۱، ۷۰
- موالید سه گانه : ۲۲۸
- موضوع : ۷، ۶، ۱۷۵، ۹، ۷۳، ۱۱
- موجب : ۲۱۱، ۸۳، ۱۰۳
- موجبه : ۶۳
- ۲۱۵، ۹، ۹۶، ۸۷
- موجبات : ۹۵
- مهدور الدم : ۲۲۰
- موجد : ۲۱۱، ۵۰، ۴۷، ۳۶، ۱۲۰
- مهدی عباسی : ۳۷
- موجود - موجودات ، موجودیت : ۱۱
- مهدوی : ۳
- مهندس : ۲۴
- ۹، ۸، ۶، ۲، ۱، ۶۰، ۷، ۶، ۵۵
- مهندسان : ۴۵، ۲۴، ۱۹
- ۲، ۷۳، ۶، ۴، ۸۰، ۲، ۴، ۹۱
- میانگین : ۹، ۷، ۶، ۵، ۳، ۶۲، ۹، ۵۸
- ۷، ۹۱، ۴، ۳، ۱۰۲، ۸، ۵، ۴، ۳، ۱۴، ۱۲ تا
- ۹، ۷، ۹۲، ۹، ۷، ۵، ۴، ۳، ۷۰
- ۳۱، ۹، ۷، ۴، ۳، ۲۱، ۲۰، ۱۸
- ۶۱، ۶۰، ۴، ۵۳، ۳۸، ۳۷، ۱۰۱
- ۶۰ تا ۴
- ۶، ۴، ۸۳، ۸ تا ۴، ۳، ۷۱ تا ۶، ۶۵
- ۲۷، ۲۲۶، ۲
- میرزا رفیع : ۱۱
- ۵، ۹۲ تا ۱۳، ۱۱، ۱۰، ۹، ۲۰۵، ۵
- میرزا محمد تهرانی : ۹
- ۴، ۳۱ تا ۹، ۲۱
- میر داماد : ۲۰۸، ۷۶، ۴۸
- موجودات برزخی : ۴۷
- میمون بن نجیب واسطی : ۲
- موجودات جهان : ۲۳۱

نجم الدّوله : ۲۷	ن
نجوم : ۳، ۱۵، ۶۱، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۲۹	نابودی (عدم) : ۶۸، ۹۵، ۱۱۴ تا ۱۱۹، ۱۲۷
نحو : ۱۰	نابینائی : ۱۹۷
نحوست : ۳	ناطق - نطق : ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۷
نخستین تفسیر : ۱۰	ناقض : ۸۲
نخستین کتاب لغت : ۱۰	نامتناهی (بی پایان) : ۵۷، ۸، ۶۰، ۶۵، ۶، ۷۳، ۴، ۸۵، ۹۰، ۳، ۶، ۷، ۹
نذّ : ۶۰	۱۰۰، ۲۴، ۵، ۷، ۳۱، ۵۵، ۶۱، ۲۳، ۹، ۶، ۲۰۰
نزهة الأرواح (کتاب) : ۳۲، ۳۷	نامعین : ۱۳۱
نسائی : ۷	نامه دانشوران : ۸۹
نسبت : ۱۰۹، ۱۴، ۲۳، ۴۴، ۷۷، ۹۴، ۹۹، ۲۰۴	نامه های ارسطو : ۱۸
نسطوریان : ۲۲، ۲۴	نامی : ۱۷۵، ۱۸۷
نسل : ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹	نایب صفات : ۱۵
نصرانی : ۳۷	نایب مناب : ۱۸۳
نصوص : ۷۲	ناحق : ۱۷۵، ۱۷۸
نضر بن حارث : ۱۴	نبات : ۲۲۸، ۲۳۲
نطفه : ۱۱۴، ۱۲۵	نبض : ۲۰۱
نطق : ۱۹۷	نبطی : ۲۸
نظر : ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵	نبي اکرم (ص) : ۱
نظم طبیعی : ۷۳	نتیجه : ۱۲۵
نظیف النّفس : ۲۱۹	نجف : ۳۴، ۳۸، ۲۰۰

- نفس : ۱۲۷ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۲ ، ۸۱ ، ۳۴ ، نورالدین علی :
- ۲۰۳ ، ۹ ، ۷ ، ۵ ، ۳ ، نورالدین (برادرزاده محقق فیض) : ۹
- نفس الأمر : ۱۸۰ ، ۱۹۴ و ۵ ، نوع : ۸۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۴۱ ، ۱۶۵ ،
- نفس نبوی : ۱۴۲ ، ۱۷۵ ، ۱۷۹ ، ۱۸۳ ، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ،
- نفس ولوی : ۱۴۲ ، ۲۳۰ ، ۲۲۸ ، ۲۲۶ ، ۲۲۵ ، ۲۲۳
- نفوس : ۲۰۷ ، ۶۹ ، نویسندگان : ۲۰۱
- نفی : ۲ ، ۱۷۱ ، ۷۴ ، ۵ ، ۸ ، ۹ ، ۲۱۳ ، نهاد : ۸۲
- نفی هستی : ۱۷۹ ، نهایت : ۱۹۹ ، ۹۳
- نقائص : ۱۸۵ ، نهایت الاصول : ۲۰۰
- نقص : ۱۸۵ ، نهضت علمی برمکیان : ۱۹
- نقص - منتقص : ۶۹ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۸ ، نیاز : ۴ ، ۸۱ ، ۹۱ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ، ۱۱۱ ،
- ۲۰۷ ، ۸۲ ، ۷۹ ، ۸ ، ۶ ، ۳۱ ، ۶ ، ۴ ، ۲۳ ، ۱۸ ، ۱۳ ،
- نقضهای یحیی : ۲۰۳ ، ۹۵ ، ۹۴ ، ۷۶ ، ۶۸
- نقطه : ۷ ، ۸۱ ، ۸۲ ، ۹۸ ، نیازمند (محتاج) : ۵۵ ، ۹ ، ۷۴ ، ۸۴ ،
- نکت اعتقادیه مفید (کتاب) : ۹ ، ۱ ، ۲۰ ، ۱۹ ، ۱۲ ، ۶ ، ۱۰۵ ، ۹ ، ۹۷
- نگارنده : از ص ۱۰ بعد در اکثر صفحات ، ۲ ، ۵ ، ۸ ، ۳۰ ، ۳۲ ، ۳۵ ، ۳۷ ، ۴۵ ،
- دیده می شود ، ۶ ، ۸ ، ۹ ، ۵۴ ، ۵ ، ۶ ، ۸ ، ۶ ، ۲ ، ۳ ،
- نماز : ۱۳ ، ۲۱۳ ، ۲۰۹ ، ۸۵ ، ۲ ، ۷۱ ، ۷ ، ۴
- نمط : ۱۱۸ ، ۱۱۱ ، ۴۶ ، نیازمندی : ۵۷ ، ۶۶ ، ۱۵۳ و ۴
- نمودار : ۹۴ ، نیازوران : ۲۳۶
- نوبخت (نوبختی) (خاندان) : ۹ ، ۲۰ ، نیست : ۱۲۷ ، ۱۵۶ و ۷
- نوبخت (نوبختی) (خاندان) : ۹ ، ۲۰ ، نیستی (عدم) : از ص ۵۵ بعد فراوان است
- ۴۵ ، ۳۴ ، ۳۱ ، ۲۶ ، ۲۴
- نور : ۱۷۹

هست	و
وجود امکانی : ۱۱۹	واجب و واجب الوجود : از صفحه ۱۱
وجود تسلسل : ۶۸	ببعد در اکثر صفحات دیده می شود
وجود خارجی : ۱۲۰، ۸۲، ۷۹، ۷۴	واجب بالغیر : ۱۸۲
وجود ذهنی : ۲۰۷	واجب تعالی : ۲۰۷، ۱۷۸، ۱۵۸
وجود ظلی : ۲۰۷	واحد : ۸۸، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۷۴، ۱۷۵
وجود علمی : ۲۰۷	۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۸
وجود عینی : ۲۰۷	۲۱۴، ۲۲۲، ۲۳۳
وجوه : ۶۱، ۶۰	واحد بجنس : ۲۲۲
الوجوه والحدود : ۱۵	واحد بنوع : ۲۲۲
وحدت : ۱۸۹، ۱۸۶	وارد : ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۰
وحدت حقّه حقیقیّه : ۶۷	۱۴۹
وضع : ۱۶۹، ۸۲، ۷۹، ۷	واصل : ۲۳۲
ورقه بن نوفل : ۱۴	واسطه : ۵۷، ۶۶، ۷۲، ۸۵، ۹۶، ۹۷
ورآق بغداد : ۵	۱۰۵، ۱۰۶
وسائلط : ۱۰۱، ۹۷	واسطی (میمون) : ۲
وسائلط بی پایان : ۹۸، ۹۷	وافی : ۹، ۷
وسائل الشیعه : ۷	والی : ۳۶
وسط - توسط - وسطیت : از ص ۵۷	وجدان : ۱۳۵
ببعد فراوان است	وجوب (وجود) : ۱۶۷، ۱۷۲ تا ۱۷۹
ولادت : ۲۲۸	۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۵
ووستفلد : ۲۱۶	۲۱۲
وصف : ۱۹۹، ۱۹۸، ۷۴، ۷۰	وجود : از ص ۳۶ بعد در بیشتر صفحات

- وصف اضافی : ۱۴۳
 هندیان : ۳
 وضع : ۱۶۹، ۱۳۹، ۱۳۳، ۸۲، ۷۹، ۷۷
 وضع مقدم : ۲۱۴
 وقت : ۸۱
 وقوع : ۱۹۸، ۱۴۷، ۱۲۵، ۱۰۹
 ولادت : ۲۲۸، ۲۲۵
 ه
 هارون : ۳۷، ۲۲، ۱۹
 هدایه اثیرالدین ابهری : ۱۲
 هدف : ۱۰۱، ۹۷
 هیرمیس : ۱۳
 هزارات : ۱۶
 هست و هستی در بیشتر صفحات هست
 هستی خارجی : ۲۰۷
 هلال : ۲۳۶
 هل بسیطه : ۲۲۳، ۱۹۵، ۱۷۸
 هل مرکبه : ۲۲۳، ۱۷۷
 هلیات بسیطه : ۹۵
 همباز (شریک - انباز) : ۱۵۱
 همکیشان : ۲۰۴
 هند : ۲۱۱، ۴۰، ۲۸، ۲۷، ۱۵، ۱۴، ۶
 هندسه : ۲۸
 هندسی : ۱۷۶
 هندوچین : ۱۵
 یاقوت : ۲۲۰، ۲۱۶، ۴۹، ۳۶
 یعقوب : ۳۷
 یعقوب بن طارق : ۲۱
 یعقوبی : ۱۶
 یحیی^۱ : ۲۲۳، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۱۹
 یحیی^۱ النحوی الإسکندرانی : ۲۰۱
 تا : ۲۰۴
 یحیی^۱ برمکی : ۲۲
 یحیی^۱ بن بطریق : ۳۱، ۲۲، ۱۹
 یحیی^۱ بن عدی : ۴۴، ۴۱، ۳۱، ۱۴
 ۴۵، ۵۷، ۸۸، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹

یونان - یونانی : ۲، ۳، ۵، ۱۰، ۱۴، ۱۵،	۲۳۴
، ۱۶، ۱۸، ۲۱ تا ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸،	یدالله : ۱۸۵
، ۳۱، ۴۲ تا ۴۵، ۴۷ تا ۵۰، ۵۲،	یمامه : ۳۷
۲۲۴، ۱۸۸، ۵۳	یمنی (ساحران) : ۱۴
یونسکو : ۱۵	یوحنا بن البطریق : ۲۷
یهود : ۳۸، ۱۸۵	یوحنا بن خیلان : ۳۵
یهودی : ۳۷، ۳۸،	یوحنا بن ماسویه : ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۴،
	۴۵، ۲۵

در پایان از آقایان دکتر سید جواد مصطفوی و دکتر حسن خواجه نوری که
 (در تنظیم فهرست مقدمه مرا یاری کردند) و از کلیتۀ مدیران محترم شعب
 چاپخانه و کارگران عزیز گرامی که یکایک از بذل کمال محبت و دقت
 در چاپ این کتاب دریغ نکرده اند تشکر می کنم
 مصحح چاپ کتاب دکتر سید محمد مشکوة

ص ۳۲ س ۹ ثابت درست است

ص ۳۵ س ۹ آورند « «

ص ۶۴ س ۷ چه زائد است

ارسطا طاليس الحكيم

الآف الصغرى

مع تفسير

ابى زكريا يحيى بن عدى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

* تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب ارسطوطاليس الموسوم بمطاطاقوسيقا اى فى ما^١ بعد الطبيعيات وهى الموسومة بالألف^٢ الصغرى* .

قال ارسطو^٣:

انَّ التَّنْظِرَ فِي الْحَقِّ صَعْبٌ مِنْ جِهَةٍ سَهْلٍ مِنْ جِهَةٍ .

والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق - ولا ذهب على الناس كلهم ؛ - لكن كل واحد من الناس تكلم فى الطبيعة وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من الحق شيئاً واما ان كان ادرك شيئاً منه فإنما ادرك اليسير واذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذوق قدر ، فيجب ان يكون سهلاً من هذه الجهة وهى الجهة التى من عادتنا ان نتمثل فيها بأن نقول انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار .

١- اى ما - ٥ . ٢- بألف - ج - ٥ . ٣- ارسطوطاليس - ٥ .

٤- كلهم لكن واحد واحد من - د . ٥- ادرك يسيراً فاذا جمع - د .

٦- و يجب - آ .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تفسیر یحیی بن عدیّ بر مقاله نخستین از کتاب ارسطو که مطاطاقوسیقانامند یعنی در مابعد طبیعیّات. و این را الف صغری خوانند.

ارسطو گفت

نگریستن در حقّ از یکسو دشوار و از سوی دیگر آسان است. و دلیل برین آنست که هیچکس نتوانست در آن باندازه‌ای که سزاوار است برسد، و حقّ از دست همه مردم هم نرفته؛ (بر همه پوشیده نمانده) ولی هر کس در طبیعت سخن رانده و یکایک مردم^۱ یا از حقّ هیچ چیز دریافته، و با اگر چیزی از آن دریافته اند اندک بوده است و بس.

و هرگاه گرد آورده شود آنچه از حقّ دریافته شده است از نزد کسانی که چیزی از آن ادراک کرده اند فراهم آمده^۲ از این راه را مقداری گران سنگ باشد. پس واجب است که حقّ از این جهت آسان بود، و این همان جهت است که خوی ما است که در باره آن داستان زنیم باینکه گوئیم هیچکس نیست که در خانه را فراموش کند.

۱- ولی تک تک از سردم در طبیعت سخن رانده و تکشان - د - ظ.

ويدلّ على صعوبته أنّه لم يمكن ان يدرك بأسره ولا جزءاً عظيم منه ؛ و اذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق^١ ان يكون انما استعصب لامن جهة الأمور باعيانها لكن سبب استصعابه^٢ انما هو منّا ، وذلك انّ حال العقل في النفس منّا عندما هو للطبيعة^٣ في غاية البيان يشبه حال عيون الخفّاش عند ضياء الشّمس .

قال يحيى بن عدى

لمّا كان غرض الفيلسوف في هذا الكتاب بأسره اعنى في كتابه ذى المقالات المرسوم بمطاطاقوسيقا^٤ اى فيما بعد الطبيعيات^٥ انما هو فى الجزء الثالث فى اجزاء الجزء النظرى من جزئى الفلسفة وهو فى العلم بالأمور العريّة من الهولوى^٦ و ادراك حقائقها ، وكانت هذه المقالة اول كتابه هذا افتتحها بما تضمّنه هذا الفصل .

وهو وصف السبيل التّى ينبغى ان يسلكك فى التماس العلم وهى التّى بها يرجى^٦ الوصول الى الغرض المقصود .

وانّ هذه السبيل هى تقديم تعرف جميع ما ادركه من تقدّم من العلم بالحقّ قبل تعاطى الاستخراج بانفسنادون الوقوف على ما ادركه^٧ من الحقّ من تقدّمنا .

ويبين انّ التّفرد^٨ بتعاطى استخراج الحقّ اما ان لا يدرك^٩ به شيئاً من الحقّ واما^{١٠} ان يقلّ ما يدركه منه .

١- فلحقيق - ا- ب- ج- هـ . ٢- استصعابها- د . ٣- فى الطبيعة - د .
٤- مطاطاقوسيقا - ب . ٥- الطبيعيات - هـ . ٦- بها ينبغى يرجى - آ - بها
يرجى - هـ . ٧- ما قد ادركه - ج - هـ . ٨- كذا فى جميع النسخ والظاهر :
المتفرد . ٩- اما لان يدرك - ج - نسخه هـ . ١٠- وما - آ .

ودلالت می کند بر دشواری حق اینکه ممکن نیست سراسر حق دریافت شود، و نه پاره بزرگی از آن.

و هر گاه سختی و دشواری از دوسو بود، پس سزاوار آنست که دریافتن حق جز این نیست که دشوار می نماید نه از جهت خود چیزها، بلکه دشوار یافتن آن تنها در جانب ماست. و این چنانست که حال خرد در روان ما در برابر آنچه نسبت بطبیعت در کمال روشنی می باشد همانند است بچشم شب پره بنزد روشنی خورشید.

یحیی بن عدی گفت

چون غرض فیلسوف در همه این کتاب یعنی در کتاب مقالاتش که بنشانی متافیزیک یعنی در مابعد طبیعیات شناخته می شود تنها در جزو سوم اجزاء جزو نظری از دو بخش فلسفه است، و آن در دانش و دریافتن حقیقت چیزهائی است که از مایه مجرد داند، و این مقاله نخستین گفتار این کتاب بود آنرا بدانچه این فصل در بردارد آغاز کرد.

و آن نشان دادن راهی است که در جستن دانش می باید پیموده شود، و آن راهی است که از آن راه امید رسیدن به هدف مقصود حاصل باشد.

و همانا این راه آنست که همه آنچه از دانش حق پیشینان ما دریافته اند بشناسیم پیش از آنکه خود بجهتجوی حق پردازیم در حالتی که از آنچه نیاکان ما دریافته اند ناآگاه باشیم.

و پیدا کرد که کسی که تنها با استخراج حق دست یازد یا باین استخراج هیچ چیز از حق نیابد و یا دریافته وی از آن بسی اندک بود.

وبيانه لذلك بطريق الإستقراء والأعتبار لما جرى عليه الأمر^٢ فى ادراك الحق الى هذا الوقت فأنه اذا تصفح ما وجده واحد واحد ممن تقدم من طالبى الحق وجد ذلك نزرأ^٣ يسيراً جداً.

وانه انما يزيد^٤ حتى صار للموجود منه مقدار يعتدبه بجمع^٥ جميع ما ادركه جميعهم منه.

ويبين^٦ مع ذلك ان التفرّد بالأستخراج يصعب به ادراك الحق جداً وانته اما ان لا يدرك به^٧ شىء من الحق واما ان يكون ما يدرك منه يسيراً نزرأ^٨ بطريق الاعترار ايضاً، ووصف ان صعوبة ادراك الحق يكون من جهتين ذكر منهما الجهة التى بها استصعب علينا ادراك الحق وهى التى^٩ من قبلنا. وان السبب فى ذلك ان حال عقولنا فى انفسها عند الأمور التى هى فى طبائعها بيّنة جداً كحال عيون الخفافاش عند ضياء الشمس.

وقصد بما ضمنه^{١٠} هذا الفصل شيئين^{١١} احدهما ارشادنا الى سبيل النظر فى هذا العلم .

والآخر ليشعرنا بصعوبته و حاجة من يريد نيل حظّ منه الى تحمّل مشقّة والصبر على الدأب فيه فهو يفيد نا هذا^{١٢} فى هذا الفصل و يقول ان النظر فى الحق صعب من جهة سهل من جهة.

قال يحيى:

النظر هو التطرّق من اشياء معلومة ظاهرة الى علم اشياء خفية وزاد قوله فى الحق لسبيين^{١٣}:

-
- ١- بما - آ . ٢- الاخر - آ - ب . ٣- نوراً - ب - فوراً - ج - بزراً -
٤- تريد - ج - هـ . ٥- بجمع - ب . ٦- بينى - هـ .
٧- يدركه - آ . ٨- بزراً - هـ . ٩- وبنى التى - آ . ١٠- تضمنه - آ .
١١- سبيين - ج . ١٢- يفيد هذا - آ - هـ . ١٣- لسبيين - ب - ليين - آ .

و این گفتار را از راه استقراء و نیک نگریستن آنچه تا این روزگار بر کار دریافتن حق گذشته پیدا کرد. چه هرگاه شخص جستجو کند و بنگرد آنچه زا که یکایک پیشینانی که جویای حق بوده اند یافته اند آنرا بسیار کم بیند. (و نیز پیدا کرد) اینکه ادراک حق جز این نیست که روبا افزایش می رود. تا آنجا که موجود آن با فراهم آوردن همه آنچه همگی دریافته اند دارای مقداری شایسته توجه است. و با وجود این پدیدار کرد که تنها بجستجوی حق شتافتن کار را بسی دشوار می کند، و اینکه آن جوینده یا هیچ چیز از حق در نیابد، و یا آنچه دریابد بسی اندک بود، آنهم بطریق اعتبار.

و وصف کرد که صعوبت دریافتن حق از دوسو است، و ازین دوجهتی را یاد کرد که بسبب آن ادراک حق بر ما دشوار آمده است، و این آنست که از سوی ماست و اینکه سبب آنست که حال عقلهای ما خود در برابر چیزهایی که درست بطبیعت خویش روشن است همچون حال چشم شب پره است پیش روشنی خورشید. و بدانچه درین فصل گنجانید دو چیز خواست:

یکی رهنمونی ما براه نگریستن درین دانش.

دیگر اینکه ما را بدشواری علم آشنا سازد، و بیاگاهاند ما را که خواستار بهر مندی از این علم بتحمل سختی و شکیبائی در کار نیازمند است. پس وی این مطلب را درین فصل بما می آموزد و می گوید: « نیک نگریستن بحق از یکسو دشوار است و از یکسو آسان».

یحیی گفت

نظر (نیک نگریستن) راه بردن از چیزهای دانسته شده پیدا بدانش چیزهای پوشیده است سخن « در حق » را برای دو چیز بیفزود:

احدهما ليفصل بين هذا النظر العلمى^١ وبين النظر الذى غايته العمل
لا ادراك الحق فقط.

والآخر ليعلمنا ان النظر فى هذا العلم انما هو فى احق الحقائق فيما هى
علل واولل^٢ له.

صعب من جهة اى انته اما ان لا يدرك البتة اذا قصد به جميعه^٣ واذا انفرد
المرء الواحد لطلبه^٤ واما ان يدرك منه شئ^٥ نزر يسير^٥.

وسهل من جهة اى ان قصد ادراك بعضه واستعين فى القصد بجمع جميع
ما ادركه منه من تقدم.

قال ارسطوطاليس

والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ
فيه بقدر ما يستحق ولاذهب على الناس كلهم.

قال يحيى بن عدى

قد اخذ فى ان يصحح بهذا القول ما حكى به من صعوبة درك الحق من
جهة وسهولته من جهة.

فدل على صعوبته بقوله انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر
ما يستحق^٦ فالذى يستحق الأوائل والعلل اذ هى مبادئ ان يكون اسهل ادراكاً مما

سواها كما يستحق الضياء^٧ ان يكون مبصراً اكثر^٨ مما هو السبب فى ان يبصر.

ودل على سهولته بقوله ولاذهب على الناس كلهم^٩.

١- العلم - ب. ٢- علل واولل - ج. ٣- قصده جميعه - ب.

٤- بطلبه - آ - ليطلبه - ب. ٥- منه نظر ايسيرا - آ - بزيريسير - ه. ٦- مال

يستحق - آ. ٧- يستحق ايضا - آ. ٨- اكبر - ج - اكثر - ه.

٩- كلهم و - ه.

یکی اینکه تا فرق بگذارد میان این نظر علمی و نظری که غایت آن کردار است نه مجرد دریافتن حق.

دیگر تا بما بیاموزد که تنها نگریستن درین علم است که نظر کردن در احق حقائق است، نگریستن در چیز هائیکست که علتها و سر آغاز حق آند.

« از یکسو دشوار است » یعنی یا حق دریافتن شدنی نیست اگر همه آنرا بخواهند، و چنانچه یکنفر تنها بجستجوی آن برخیزد. - و یا از آن اندکی دریافتن می شود.

« و از یکسو آسانست » یعنی اگر پاره ای از آنرا قصد کنند، و درین آهنگ بفرام آوردن آنچه پیشینیان دریافتن اند یاری جویند.

ارسطو گفت

دلیل برین آنست که هیچکس از مردم بر رسیدن بحق بمبلغی که سزاوار است توانا نشد و از دست همه هم نرفت.

یحیی گفت

(ارسطو) با این سخن پرداخت باینکه حکم دشواری یافتن حق از یکسو و آسانی یافتن آن از سوی دیگر را درست کند.

پس رهنمونی کرد بدشواری آن بگفته خود « هیچکس از مردم بر رسیدن باندازه ای از حق که سزاوار است توانا نشد » پس آنچه شایسته مبادی و علل است چون مبادی هستند اینست که آسانتر دریافتن شوند همچنانکه سزاوار اینست که روشنی دیده آید بیش از آنچه این روشنی سبب دیدن آنست.

و رهنمونی کرد بسهولت آن (ادراك حق) بسخن « و نه از دست همه مردم رفته است ».

قال ارسطوطاليس

لكن كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة و واحد واحد منهم
أما ان يكون لم يدرك من الحق شيئاً وأما ان كان ادرك شيئاً منه فإنما
ادرك اليسير^١ و اذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان
للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر فيجب ان يكون سهلاً من هذه
الجهة وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بأن نقول انه
ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار ويدل على صعوبته^٢
انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء^٣ عظيم منه .

قال يحيى بن عدى

قوة قوله لكن كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة و واحد واحد منهم^٤
أما ان يكون لم يدرك من الحق شيئاً وأما ان كان ادرك شيئاً منه فإنما ادرك اليسير
قوة استقراء^٥ يتبين به صعوبة النظر في الحق فإن تأمل ما بلغه واحد واحد من
المتقدمين من ادرك الحق هو استقراء ، واسم الطبيعة .

ان كان انما اشار به الى مبدء الحركة والسكون فانما استشهد به على طريق
المبالغة و ذلك انه لما كان الجزء النظري ينقسم الى علم الطبيعة و علم التعاليم
وعلم الألهيات و علم الطبيعة منها اقرب الثلاثة منا^٦ و اعرفها عندنا اذ كانت معلوماته
محسوسة و الحسن هو مبدء جميع معارفنا .

١- السير - ب . ٢- معاونته - ب . ٣- باسم هؤلاء جزء - آ - ج .

٤- و واحد منهم - آ . ٥- ادرك اليسيرة قوة و استقراء - آ - ادرك السبب قوة

استقراء - ب . ٦- الثلاثة هي هنا ه .

ارسطو گفت

ولی هریک از مردم در طبیعت سخن رانده اند. - و یکایک آنان یا چیزی از حق در نیافته، - و یا اگر چیزی از آن دریافته است پس جز این نیست که اندکی ادراک کرده است. و هرگاه همه آنچه از حق دریافته شده از همه کسانی که چیزی از آنرا دریافته اند گرد آورده شود فراهم آمده آن دارای مقداری گران سنگ خواهد بود، پس لازم آید که ادراک حق از این رو سهل بود، و این همان جهت است که عادت ماست که درباره آن داستان می‌زینیم باینکه گوئیم: هیچکس نیست که جای در خانه بر او پوشیده بماند.

و بردشواری دریافتن حق دلالت می‌کند باینکه ممکن نیست سراسر ونه پاره بزرگی از آن دریافته شود.

یحیی گفت

قوت گفتار وی: « ولی هریک از مردم در طبیعت سخن رانده است و یکایکشان با هیچ چیز از حق در نیافته، و یا اگر چیزی از آن ادراک کرده باشد مقداری بس اندک بوده است » قوت استقراء است که با آن دشواری نظر کردن در حق پیدا می‌شود، چه باندیشه نگریستن آنچه از دریافتن حق یکایک پیشینیان رسیده‌اند استقراء است.

و نام « طبیعت » اگر با آن بمبداء جنبش و آرامش اشاره نموده باشد پس آنرا از راه مبالغه گواه آورده است. زیرا چون جزو نظری بخش می‌شود بدانش طبیعت. و دانش تعالیم (یعنی علوم ریاضی) و دانش آلهیات و از این سه دانش طبیعت بما نزدیکتر و پیش ما شناخته‌تر است، چه دانسته‌های آن محسوس است، و حس سرچشمه همه معارف ما است،

فأذا كان هذا العلم القريب منا لم يبلغ منه جزء عظيم فالعلوم التي هي بهيدة منا هي اخرى ان لا يبلغ منها جزء عظيم من الحق .

وان كان لم يشر به الى هذا المعنى وانما استعمله على طريق اشتراك الاسم وعلى العموم فهو يعنى به الذات .

وقوله واذا جمع ما ادرك منه من جميع ما ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذوقدر، قاله مبيناً به الجهة التي بها سهل ادراك ما يدرك منه .

وقوله : فيجب ان يكون سهلاً^١ من هذه الجهة وهي الجهة التي من عادتنا ان تتمثل فيها بأن نقول^٢ انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار لم يأت به فيه بجهة غير الجهة التي وصفها وهي جمع جميع ما ادرك من الحق المتقدمون لكنّه اتى به خطأ^٣ على لزوم هذه السبيل وترك العدول عنها اذ لن يجهد احد اذا اعتبر ماجرى عليه امر ادراك ما ادرك من الحق فيما سلف طالبوه انه لايسهل بلوغ مقدار يعتد به منه الا بهذه السبيل التي وصفها كما لن يجهد موضع الباب من الدار .

ولعل انساناً من المتشوقين المتطالعين الى وجدان ادنى مساع^٤ لعب الفيلسوف يظن انه قد وجد بعينه وادراك مبينه في قول الفيلسوف ان كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة فيقول^٥ اى بهت اوضح و اى^٦ تكذيب اوضح من قوله هذا اذا كان ممّا لا يخفى ان اكثر الناس لم يخطر^٧ ببالهم ولم يجر على سنتهم اسمها فضلاً عن ان يتكلموا فيها او ان يفصحوا^٨ عنها .

فنقول لهذا المتسرع الى عيب الفيلسوف ان هؤلاء الذين وصفتهم بعدم علم^٩ معنى الطبيعة واسمها انما^{١٠} هم اشباه الناس في ابدانهم .

١- بهاسهل من - آ . ٢- يتمثل فيها بان يقول - ه . ٣- التي به جنبنا - آ .
٤- كذا في النسخ الثلث والظاهر: مساع ، وجدان اذ التي يساع - آ . ٥- مشبته في القول - آ .
٦- فنقول - آ - ب . ٧- اوضح اى - آ . ٨- اذا - آ - ه . ٩- الناس
ما يخطر - ب . ١٠- يصفحو - ب - او عن يفصحوا - ه . ١١- العلم - ه .
١٢ اسمها وانما - ب .

وهرگاه از این دانش که نزدیک بماست پاره^۱ بزرگی بدست نیامده باشد پس علمهائی که از ما دورند سزاوارترند که نسبت بآنها بجزو بزرگی از حق نرسیم. و اگر بلفظ طبیعت باین معنی اشاره نکرده باشد و جز این نیست که آنرا بطریق اشترک نام و بطور عموم بکار برده است پس باین (لفظ) ذات می خواهد.

و سخن وی « وهرگاه گرد آورده شود آنچه از حق^۲ دریافته شده از همه کسانی که دریافته شده را ادراک نموده اند گرد آورده^۳ از آنرا مقداری گران سنگ باشد» این سخن را گفته است تا بآن روشن سازد جهتی را که بآن جهت دریافتن آنچه از حق^۴ دریافته شده آسان است.

و سخن او « پس واجب آید که دریافتن حق^۵ از این جهت آسان باشد و این جهت همانست که آیین ماست که در آن داستان زنی^۶ و گوئیم هیچکس نیست که بر او جای در خانه پوشیده بماند» و این مثل را در بناب نیامورد مگر بجهتی که آنرا نشان داد، و آن گرد آوردن همه^۷ آن چیز از حق^۸ است که پیشینان دریافته اند ولیکن این را آورد تا دانش پژوهانرا ترغیب کند که از این راه دست نکشند و از فرو گذاردن آن بپرهیزند. زیرا هرگاه باندیشه نگریسته شود آنچه از حق^۹ دانش پژوهان پیشین دریافته اند هرگز بر هیچکس پوشیده نخواهد ماند که رسیدن بمقدار شایسته^{۱۰} توجه از حق^{۱۱} آسان نیست مگر بهمین راهی که نشان داده چنانکه جای در خانه بر کسی پنهان نیست.

و شاید مردمی از آرزو مندان که برای یافتن^{۱۲} کو چکترین راهی با هوفیلسوف انتظار می کشند گمان برد که عیب او را پیدا کرده و راه آشکار کردن آنرا هم دریافته در گفتار فیلسوف که « هر یک از مردم در طبیعت سخن رانده اند». پس گوید چه دروغی آشکارتر و چه دروغ بستنی رسواتر از این گفته^{۱۳} او زیرا پوشیده نیست که بیشتر مردم نام طبیعت بدلشان نگذشته، و بزبان نشان نیامده چه جای آنکه درباره آن سخن گویند یا از روی آن پرده بردارند.

پس باین شتاب کننده^{۱۴} بعیب فیلسوف گوئیم: گروهی که ستودی بندانستن معنی و نام طبیعت اینان در تنهاشان مانند مردم اند.

فأما فيما به الناس ناس فهم متباينون^١ للناس وذلك ان فعل الأنسانية^٢ التي بها كل واحد من الناس انسان الخاص بها وهو العقل بالفعل غير موجود لهم ولذلك^٣ لا يستحقون اسم الناس، فكما ان اليد اذا عدت فعلها الخاص بها ليست بالحقيقة يداً، فكذلك العين والأذن وبالجملة كل ذات تعدم فعلها الخاص بها تعدم مع عدمه وجودها الخاص بها ولذلك لا تستحق^٤ اسم تلك الذات وان سميت بذلك الأسم فأنما تسمى به لغير استحقاق :

فلذلك لم يعدد الفيلسوف من شابه الناس الذين هم بالحقيقة ناس لوجود فعل الأنسانية الخاصة^٦ بها له بصورة بدنه وعدم فعل الأنسانية الخاص بها ناساً وبحق فعل ذلك وبالصدق قاله فقد انعكس عيب عايبه عليه ورجع عيبه اليه .

وقول الفيلسوف ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه

يوهم^٨ انه تكرير لمعنى قد قاله قبل هذا^٩ بقوله اما ان يكون لم يدرك من الحق شيئاً واما ان كان ادرك شيئاً منه فأنما ادرك اليسير وليس الأمر هكذا، وذلك انه في هذا القول انما دل على صعوبة النظر في الحق بأنه لم يمكن ان يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه . وفي القول الأول فأنما قال بأنه لم يدرك الا انه لم يمكن^{١٠} .

١- متباينون - ب، مساينون - آ - ج - هـ .

٢- ذلك - آ . ٣- تقدم - آ . ٤- لذلك يستحق - آ .

٥- الخاص - آ - هـ . ٦- عيب و - هـ . ٧- توهم - هـ . ٨- قاله

٩- قل هذا - ج . ١٠- كذا في النسخ الاربع والظاهر « لم يدرك لا انه لم يمكن » .

و اما در آنچه مردمی مردم بانست پس آنان از مردم جدايند چه کار ویژه مردمی که بسبب آن هریک از مردم انسانی هستند و آن عقل بالفعل است آنها ندارند و ازینرو سزاوار نام مردم نیستند ، پس همچنانکه اگر کار ویژه دست از دست نیاید آن دست بحقیقت دست نیست ، همچنین است چشم و گوش و بالجمله هر ذاتی که کار ویژه خود را از دست بدهد با از دست رفتن آن کار هستی گزیده وی نیز از دست برود ازینرو شایسته نام آن ذات نباشد و اگر بدان نام نامیده شود پس جز این نیست که از روی ناشایستگی نامیده خواهد شد .

و برای همین است که فیلسوف آنانرا که فاقد فعلِ خاصّ مردمی هستند ولی در صورت و تن بمردم همانند اند که کار گزیده مردمی انجام می دهند از مردم نشمرد و کاری بجا کرد و راست گفت ، پس آهو عیبجوی وی واژگون شد و عیبش بخودش بازگشت .

و گفتار فیلسوف « بردشواریش دلالت می کند اینکه ممکن نیست که حق سراسر دریافته شود و نه پاره بزرگی از آن » بغلط می افکند که اعاده همان معنی است که پیش ازین گفته بود بقولش که « یا هیچ چیز از حق دریافته و یا اگر چیزی از آن دریافته بسی اندک است » و چنین نیست .

چه درین گفتار بلدشواری نگریستن در حق رهنمونی کرد باینکه ممکن نیست ، همه و نه پاره بزرگی از آن دریافته شود . و در گفتار نخستین گفت دریافته نشده است نه اینکه ممکن نیست .

قال ارسطوطاليس

و اذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما
استصعب لامن جهة الأمور باعيانها لكن سبب استصعابه انما
هو منّا و ذلك انّ حال العقل في النفس منّا عند ما هو للطبيعة
في غاية البيان يشبه حال عيون الخفّاش عند ضياء الشمس .

قال يحيى بن عدى

انّ صعوبة ادراك المحسوسات تكون من جهتين :

احدهما من قبل خفاء المحسوس واستمراره .

والاخرى من قبل ضعف الحمس .

وامّا المعقولات فأنّها ضربان .

احدهما^٢ معقول بذاته وهو غير الملابس للهولى^٣ البتّة وهذا هو في ذاته

في غاية الظهور و البيان^٤ وهو مع هذا بعيد من حواسنا^٥ فلذلك يصعب علينا

ادراكه، فصعوبة ادراكه من قبلنا لامن جهته^٦ اذ كانت ذاته في غاية الوضوح

لكنّما^٧ يعرض لعقولنا^٨ عند ذنوّها اليه ما يعرض لأعين الخفّاش اذا بدا^٩ لها

ضياء الشمس الذي هو احقّ الأشياء بأن يبصر اذ كان في غاية النور الذي من دونه

لا يبصر بالبصر شئ .

١- حال الخفّاش - آ . ٢- احدهما - ب، احدها - ج - ه .

٣- الهولى - آ . ٤- البيان و الظهور - ه . ٥- بعيد عن حواسنا - آ .

٦- من جهة - آ . ٧- لكيما - آ - ج - ه . ٨- لمعقولنا - آ . ٩- بداء - آ .

ارسطو گفت

هر گاه دشواری از دوسو باشد پس سزاوار است که دشواری نه از جهت خود آن چیزها پیدا شده باشد، بلکه جزاین نیست که سبب دشواری در ماست؛ زیرا که حالِ خرد روانِ ما در برابر چیزی که برای طبیعت در نهایت روشنی است همانند است بحالِ چشمان شب پره در برابر روشنی خورشید.

یحیی گفت

دشواری دریافتن محسوسات از دوسو است:

یکی از جهت پوشیدگی و پنهانی محسوس است.
دیگری از ناتوانی حسّ.

و اما معقولات دو گونه اند:

یک قسم خود بخود معقول اند که آن البته آمیخته بهیولی نیست، و این

قسم خود بخود در غایت پیدایش و روشنی است، و باین حال از حواس ما بدور است و ازین رو دریافتن او برای ما سخت می باشد پس صعوبت دریافتن معقول بذات از جانب ماست نه از جهت او، چه معقول بذات در نهایت روشنی است لیکن برای خردهای ماهنگام نزدیک شدن باو همان حالت روی دهد که چشم خفّاش را هنگام پیدا شدن پرتو خورشید دست می داد در صورتی که پرتو خورشید از هر چیز سزاوارتر است که دیده شود چه پرتو خورشید در غایت روشنی است، ولی او هیچ چیز بینائی دیده نمی شود.

والضرب الآخر من المعقولات وهو الصور الموجودة في الهيولى وهذه الصعوبة في ادراك العقل ايّاهما من جهتها، وذلك انّ العقل يحتاج في ادراكها الى افرادها وتجريدها^١ من الهيولى، ومن الأعراض الموجودة معها حتّى يصير^٢ معقولة فلذلك يكون صعوبة ادراكها من جهتها .

وقد تكون من جهة العقل اذا لم يكن^٣ ذاحسنة بتجريدها ولا ذا قدرة على تصييرها^٤ معقولة .

و ينبغي ان لا يذهب^٥ السبب في صعوبة ادراك ماهو من الحق في غاية البيان وهو المبدء^٦ الاول والعلّة في وجود الحق في جميع الحقايق فإنّ السبب في ذلك هو انّ مبدءاً جميع معارفنا وعلومنا هو الحسّ فأثباتنا من الحس نترقى الى حصول الأوائل في العقل التي هي اوائل البرهان ومباديه، فوجب لذلك ان يكون كل شئ لا يدرك بالحواس يصعب ادراكه علينا وان يكون مبلغ صعوبته بمبلغ بعده من الحواس .

قال ارسطوطاليس

ومن العدل ان لانقتصر على ان نشكر^٧ الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط دون ان نشكر ايضاً من^٨ كان له في ذلك ولو بعض الحظّ فإنّهم قد اعانوا بعض المعونة وذلك انهم تقدّموا فراضوا عقولنا وخرّجوها^٩ .

١- تجردها - آ. ٢- الظاهر: تصير. ٣- لم تكن - آ. ب - ج .

٤- تصيرها - آ. - يصورها - ب. - تصيرها - هـ. ٥- يدعينا - هـ. ٦- هو سبدها - آ.

٧- ان لاشكر - ب، ٨- نشكر من - د. ٩- عقولنا اذ خرجوها - آ - ج .

قسم دیگر معقولات صورتهای موجود در مایه اند و صعوبت دریافتن خرد این صورتهای را در جهت خود آنهاست، چه عقل در ادراک صورتهای پتهی ساختن و جدا کردن آنها از مایه و از عرضهایی که با آنها هستند نیازمند است تا معقول شوند، و ازین رو دشواری دریافتن آنها از جانب خود آنهاست.

و گاهی این دشواری از جهت خرد پیدامی شود هرگاه خرد در مجرد کردن آنها دارای تجربه و آزموده نباشد و بر معقول کردن آنها توانا نبود.

و شایسته است که از سبب صعوبت دریافتن آنچه از حق در غایت روشنی است و آن مبدا نخستین و علت هستی حق در همه حقائق است درنگ داریم، و همانا سبب این صعوبت اینست که سرچشمه همه شناختها و دانشهای ما حس است، چه از راه حس رو بیدایش اولیات در خرد پیش می رویم که این اولیات اوائل و پیش درآمد برهان اند؛ و از این رو لازم آید که هر چه بحواس دریافته نمی شود، دریافتن آن بر ما دشوار بود، و اندازه این دشواری با اندازه دوری او از حواس برابر باشد.

ارسطو گفت

مقتضای عدالت است اینکه تنها بسپاسگزاری کسانی که با آنان عیناً هم رأی شده ایم بسنده نکنیم - بی اینکه شکر گزاریم آنان را که در رسیدن بحق بهره کمی داشته اند که همانا آنان هم ما را اندکی کمک کرده اند، زیرا که این گروه پیشی گرفتند و خردهای ما را آشنا کردند و از قوت بفعال آوردند.

فإنّ طيموثاوس لو لم يكن لكننا^١ نعدم كثيراً^٢ من تاليف
اللحون، ولو لم يكن فرولس^٣ لم يكن طيموثاوس فعلى هذا المثال
يجرى الأمر فيمن تكلم في الحق^٤ وذلك أنّنا اخذنا بعض الآراء
من بعض^٥ من سلف و كان آخرون السبب في كون هؤلاء.

قال يحيى بن عدى

أما انّ شكر المحسن واجب على المحسن اليه فظاهر لكلّ ذى عقل صحيح
ومن فعل ما يجب عليه فعادل وشكر المحسن اذاً عدل^٦، ولأنّه لا احسان افضل
من احسان من جاد بالافضل ولا شئ افضل للإنسان ممّا يصير به ذاته على افضل
احوالها وهذا هو علم الحق فشكر من^٧ كان سبباً للمرء في علمه بالحق واجب.
ولأنّ اسلاف الذين كانوا اسباباً لعلم الحق باستخراج ما به وافادتهم
ايّانا ايّاه و تخريجهم عقولنا بذلك اسباب لكون^٨ المفيدين لنا فمن البين
انّ لهم حظاً في وصولنا^٩ الى ما وصلنا اليه من علم الحق وقسطاً في الإحسان
اليّنا به، ولذلك يجب علينا لهم الشكر.

وقوله في ذلك واضح مستغن عن شرح سوى ان يعرف انّ قوله
وذلك انّهم راضوا عقولنا وخرّجوها اتى به سبباً لشكر الذين شاركناهم
في آرائهم و شكر آرائهم و وسطاً يتبيّن به ذلك .

١- طيموثاوس الخ - د، طيموثاوس الخ - خ - د، طيموثاوس لكننا - آ. ٢- سعدم

كثيراً - ب - ج - ٥. سعدم كثير - آ. ٣- حروسيس - د، حروسس - خ - د.

٤- بالحق - د. ٥- عن بعض - د. ٦- شكر لمن - آ ب - ج.

٧- ليكون لكون - ب. ٨- وصولها - ٥. ٩- الى وصلنا - ب.

پس همانا طیمائوس اگر نمی بود هر آینه بسیاری از تألیف آوازه های خوش را نداشتیم، و اگر فرولس نبود طیمائوس نمی بود. و بر همین مثال می رود داستان کسانی که در پیرامون حق سخن گفته اند، چه ما برخی رأیها را از بعض پیشینیان گرفتیم، و کسان دیگر سبب پیدایش این گروه بوده اند.

یحیی گفت

اما اینکه سپاسگزاری نیکی کننده بر کسی که باو نیکی رسیده واجب است پس بر هر کس که خرد درست دارد پیداست، و آنکه اداء واجب کند دادگراست ازینرو سپاسگزاری نیکی کننده دادگری است، و چون هیچ نیکی افزون نیست از احسان کسی که ببخشش بهترین چیز جوانمردی کرده و برای مردم از چیزی که بسبب آن ذات او با فزونترین حالاتش آید هیچ چیز برتر نیست، و این همان دانستن حق است، پس سپاسگزاری کسی که نسبت بشخص سبب دانش حق بوده واجب است.

و چون کسانی که با پیدا کردن حق و رساندن آن بما و بیرون آوردن خرده های ما از قوت بفعل سبب دانش حق بوده اند پیشینیان آنان سبب پیدایش این گروه بوده اند که آموزندگان ما هستند، پس روشن است که آن پیشینیانرا در رسیدن ما بدانچه از دانش حق رسیده ایم و در احسان بما بهره ایست، ازینرو شکر آنان بر ما واجب است. و این گفتارش روشن و بی نیاز از شرح است. جز اینکه دانسته شود که سخنش « زیرا که آنان خرده های ما را با معقولات آشنا کردند و از قوت بفعل رسانیدند » را آورد برای اینکه سبب باشد برای سپاسگزاری کسانی که با آنان در رأی همبازی کرده ایم و شکرگزاری پدرانشان و وسطی باشد که با آن این مطلب روشن شود.

وقوله وذلك أنا اخذنا بعض الآراء من بعض من ساف وكان آخرون السبب في كون هؤلاء تصحيح لقوله فعلى^١ هذا المثال يجرى^٢ الأمر فيمن تكلم^٣ في الحق، وإنما اتى^٤ بما قاله في هذا الفصل لكي^٥ يجمع لمطيعيه و متبعيه مع العلم بالحق^٦ العمل بالعدل، فيكمل فلسفتهم ولا يدخلها خلل ولا نقص .

قال ارسطوطاليس

ومن الصواب ان نسمي^٧ معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية، وذلك ان غاية^٨ المعرفة النظرية الحق، وغاية المعرفة العملية الفعل؛ فإن اصحاب الفعل وان كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يفعلونه فإنه ليس بحشهم عن علة^٩ لها في نفسها لكن لإضافتها الى الشيء الذي يفعلونه.

قال يحيى بن عدي

إن^{١٠} جزئي الفلسفة وهما النظر العلمي والنظر العملي كليهما يستعملان النظر ويطلبان حقاً إلا ان العلمي منهما يطلب الحق لذاته لا من اجل شيء آخر والعملي يطلب الحق لا لذاته بل من اجل العمل، والتذي يطلب الحق لذاته اخص بالحق من التذي انما يطلبه من اجل شيء غيره، فلذلك اوجب ان يخص بأن يسمي العلم النظري بمعرفة الحق،

١- العري - ب . ٢- يتكلم - آ - بمن تكلم - ه . ٣- لكن - آ - ب .

٤- تسمى - د . ٥- من الفلسفة الفلسفة النظرية لان غاية - د . ٦- علة -

٧- ج - خ - د . ٨- اي - آ - ب - ج .

و سخنش « زیرا که ما برخی رأیها را از بعض پیشینیان گرفته‌ایم و کسان دیگر سبب پیدایش این مردم بوده‌اند » را برای درست کردن گفتار خود آورده، پس بر همین مثال دربارهٔ کسانی که در حق سخن می‌رانند گفتگو می‌رود، و آنچه درین فصل آورد برای اینست که در فرمانبران و پیروان خود با دانش حق دادگری را گرد آورد، تا فلسفهٔ آنان کامل گردد و رخنه و کاهشی بدان راه نیابد.

ارسطو گفت

راست اینست که ما از مباحث فلسفه معرفت نظری را حقیقت‌شناسی بنامیم، زیرا هدف معرفت نظری حق است و غایت معرفت عملی کردار. پس همانا دانشمندانی که بکنش نیک می‌نگرند گرچه بحال آنچه می‌کنند نظر می‌افکنند لیکن در علت خود آن حال کاوش نمی‌کنند بلکه چون آن حال بآنچه می‌کنند اضافه دارد در آن گفتگو می‌کنند.

یحیی گفت

یعنی همانا دو بخش فلسفه که نظر علمی و نظر عملی باشد هر دو نظر را بکار می‌برند و حق را می‌جویند، جز اینکه:

علمی از ایندو حق را برای خود حق جستجو می‌کند نه برای چیز دیگر. و عملی جویای حق است نه برای خود آن بلکه برای بکار بستن آن. و آنکه حق را برای خود حق می‌جوید از آنکه حق را برای چیز دیگر می‌جوید بحق نزدیکتر و اختصاصش بدان بیشتر است، ازینرو لازم شمرد که بویژه دانش نظری حقیقت‌شناسی نامیده شود.

فقال: ومن الصواب ان يسمّى معرفة (الحقّ) من الفلسفة المعرفة

النظرية يعنى ان تسمية المعرفة النظرية خاصة بمعرفة الحقّ صواب. ثم اتى
بسبب ذلك فقال: وذلك^١ ان غاية المعرفة النظرية الحقّ، فهذا سبب قوله

ان تسمية المعرفة النظرية معرفة الحقّ^٢ صواب، ولأنّه يريد ان يخصّها
دون المعرفة العملية^٣ بهذه التسمية وان كان لم يصرّح بذلك اتى بما يدلّ
عليه فقال: و غاية المعرفة العملية الفعل. ثمّ صحّح هذه القضية^٤ بقوله:

فأنّ اصحاب الفعل وان كانوا ينظرون في حال الشئ^٥ الذى يفعلونه فأنّه ليس

بحثهم عن علّة^٦ لها في نفسها لكن لاضافتها الى الشئ الذى يفعلونه وانما اتى بهذا

القول تفضيلا لهذا الجزء من الفلسفة على الجزء العمليّ، وترغيبا في زيادته
من العناية^٧ بتحصيله على الجزء العمليّ.

قال ارسطوطاليس

ولسنا نعرف الحقّ دون ان نعرف علّته، وكلّ واحد

من الأشياء^٨ فهو خاصّة علّة لما عليه سائر الأشياء من الأمر

الذى هي به متّفقة في الإسم والمعنى.

ومثال ذلك: انّ النار في غاية الحرارة وذلك انّها هي العلّة

في حرارة سائر الأشياء الحارّة،

١- فقال ذلك- ب. ٢- تسمية المعرفة الحق- ب. ٣- العملية

مكررة في آ. ٤- القصة- ب. ٥- الشئ يفعلونه- ب. ٦- علته- ا- ٥.

٧- الغاية- آ- ج. ٨- كذا في النسخ والظاهر: «كل واحد»- كل واحد من الاوائل-

د- وهو ايضا صحيح- فكل واحد الخ- ٥.

پس گفت: «درست اینست که از مباحث فلسفه معرفت نظری حق شناسی نامیده شود» یعنی خصوص شناسائی نظری را معرفت حق خواندن راست است: سپس سبب آنرا آورد پس گفت «زیرا که غایت شناسائی نظری حق است» پس این سخن سبب گفته اوست که شناسائی نظری را معرفت حق خواندن راست است. و چون می خواهد که این نام مخصوص معرفت نظری باشد و شناخت عملی را فرانگیرد گرچه این مطلب را آشکارا نگفته است ولی سخنی آورد که بر آن گواهی می دهد، پس گفت «پایان شناسائی عملی کردار است» سپس این قضیه را درست کرد باینکه گفت: «همانا یاران کردار گرچه در حال آنچه می کنند می نگرند ولی از چرایی خود آن حال کاوش نمی کنند، بلکه از جهت اضافه آن حال بدانچه می کنند در آن می نگرند» و این سخن را گفت تا این بخش فلسفه را بر بخش عملی برتری داده باشد و افزودن عنایت بتحصیل آنرا در برابر جزو عملی ترغیب کرده باشد.

ارسطو گفت

و ما حق را نمی شناسیم پیش از اینکه علت او را بدانیم، و هر یک از آنها که در چیزی اول اند نسبت بدانچه در چیزهای دیگر یافته می شود و با او در نام و معنی سازوار و موافق اند علت خاص آنهاست. و مثال این آنست که آتش در غایت گرمی است و این برای آنست که آتش علت گرمی چیزهای گرم دیگر است،

فيجب^١ من ذلك ان يكون اولى^١ الأشياء بالحق^٢ الشئ^٣ الذى هو علة^٤ لحقيقة الأشياء^٥ التى بعده ، ولذلك قد يجب ضرورة ان تكون^٦ مبادئ^٧ الأشياء^٨ الموجودة دائما هى دائما فى الغاية من الحق^٩ ، وذلك انّها ليست انما هى حقيقة فى وقت دون وقت ولا يوجد لها علة^{١٠} فى انّها حق^{١١} لكنّها هى^{١٢} العلة^{١٣} فى ذلك لسائر الأشياء^{١٤} ، فيجب من ذلك ان يكون كل واحد من الأشياء^{١٥} حاله فى الوجود كحالها فى الحق^{١٦}.

قال يحيى بن عدى^١

الذى يفيدنا^٢ فى هذا الفصل هو اى^٣ الموجودات احق^٤ بالوجود و اى^٥ الحقائق احق^٦ بالحق^٧.

فنقول^٨ انّها^٩ العال^{١٠} الأول^{١١} التى هى علل الوجود لسائر ما هى علل وجوده وهى التى لا علل لها فى وجودها والحقائق^{١٢} التى هى علل الحقيقة فيما هى علل لحقيقتها .

ويقول^١ ، ولسنا نعرف الحق^٢ دون ان نعرف^٣ علته^٤ . قد تبين فى كتاب

البرهان فى المقالة الأولى^١ منه ان العلم^٢ اليقيني^٣ بالبرهان انما يكون بوسط هو علة^٤ لوجود الأكبر^٥ فى الأصغر^٦ ،

١- سائر الأشياء من الامور التى هى متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك النار فى غاية الحرارة

فيجب- د . ٢- العلة- آ . ٣- يكون- ا- هـ . ٤- لكن هى- د . ٥- يفيدناه

- ب- ج- هـ . ٦- بالوجود بل اى- آ . ٧- ونقول- ب- ج- هـ . ٨- نقول اى

انها- آ- نقول ايها- ج . ٩- بعول- ج . ١٠- يعرف- هـ . ١١- الاكبر وفى- ب .

پس ازینجا لازم آید آنکه علت حقیقت چیزهائی است که پس اویند از آن اشیاء بحق بودن اولی باشد. و بهمین سبب بهر آینگی شایسته است که مبادی چیزهائی که همیشه موجوداند همواره در غایت حق^۱ باشد، زیرا چنین نیست که اینگونه چیزها هنگامی حقیقت باشند و هنگامی نه و علتی برای حق^۲ بودنشان یافت نشود، بلکه اینها برای چیزهای دیگر علت حق^۳ اند، پس لازم آید که هر یک از چیزها حال او در هستی همچون حال او باشد در حق^۴ .^۱

یحیی گفت

آنچه درین فصل بما می دهد اینست که کدام یک از موجودات بهستی احق^۱ و کدام یک از حقیقتها بحق بودن (و حقیقت داشتن) سزاوارتر اند .

پس گوئیم اینکه سزاوارتر بهستی و بحق^۲ علتهای نخستین اند که آنها علل هستی اند برای همه^۳ چیزهائی که اینها علل هستی آنهایند درحالتی که وجود خود این علل را علتی نیست، و حقائق هستند که علتهای حقیقت اند در هر چه حقیقت او را چرائی بکاراست .

و گوید : « ما حق را نمی شناسیم پیش از آنکه علت آنرا بشناسیم » .

در گفتار نخستین کتاب برهان روشن شده است که دانش یقینی برهانرا میانگین^۲ لازم است که چرائی^۳ وجود اکبر است در اصغر .

۱- یعنی هستی هر چیز با حقیقت داشتن او همپایه و برابر است ، اگر چیزی در هستی با علی درجه^۱ کمال باشد در بالاترین درجه حق و حقیقت فنا ناپذیر است .
۲- حد وسط .
۳- علت .

فلذلك اقتضت^١ هذه القضية هيهنا من غير ان يبينها، ولما كانت العلل بها يعام^٢ معلولاتها اخذ في ان يبين احوالها عند معلولاتها فقال: وكل^٣ واحد^٤ من الأشياء فهو خاصة علة لما عليه سائر الأشياء من الأمر الذى هو به^٥ متفقة فى الأسم والمعنى، يعنى ان كل^٦ واحد من الأشياء التى تتفق مع اغيارها^٧ فى معنى موجود فيها واحدها^٨ هو العلة فى وجود ذلك الأمر الذى يوافق فيه اغياره لأغياره^٩ فهو خاصة العلة لتلك الأغيار فى وجود الأمر الذى تتفق معه فيه فى اسمه ومعناه.

ثم اخذ فى ان يوضح ما قاله من ذلك بمثال فقال: ومثال ذلك ان النار فى غاية الحرارة و ذلك انها هى العلة فى حرارة سائر الأشياء الحارة، ولما اقتضت^{١٠} هذه القضية الكلية من غير بيان اذ كانت من العلوم المتعارفة الواجب قبولها وكان الحق^{١١} احد الأشياء التى يشتمل^{١٢} عليه نتج^{١٣} من هذين المعنيين ما يلزمهما فقال: فيجب من ذلك ان يكون اولى^{١٤} الأشياء بالحق^{١٥} الشئ^{١٦} الذى هو علة لحقيقة الأشياء التى بعده، ولأن^{١٧} الموجودات منها ما هو دائم الوجود ومنها ما ليس بدائم الوجود، والدائمة الوجود هى خاصة احق^{١٨} بالحق^{١٩} اخبر بذلك فقال:

- ١- اقتضب - ظ. ٢- ليعلم - آ. ٣- كل واجد - ظ. ٤- الذى به - آ.
- ٥- يتفق الخ - ب، يتفق مع اعتبارها - آ. ٦- واجدها - ظ. ٧- كذا فى النسخ
- والظاهر: لا اغياره. ٨- اقتضب - ظ - اقتضت - ه. ٩- كذا والظاهر: تشتمل.
- ١٠- قبح - آ - سح - ب - بتح - ج.

پس ازین سبب این قضیه را در اینجا بی اینکه روشن کند بیدیه گفت ، و چون معلولها از راه علتهاشان دانسته می شوند پیدا کردن احوال علتها نزد معلولانشان آغاز کرد پس گفت : « هر واجد^۳ از چیزها پس او بویژه علت آن امر است که چیزهای دیگر در آن اسماً و معنی^۴ با او سازوار و متفق اند یعنی هر واجد از چیزهایی که (اگر نیک بدانها نگریسته شود) در معنائی که در آنها موجود می باشد متفق اند آن واجد علت هستی آن امر است که در آن امر با اغیار خود موافق است نه آن اغیار . پس آن واجد در وجود امری که آن اشیاء در آن امر با او در نام و معنی متفق اند علت خاص است .

سپس آغاز کرد که گفته خود را بمثالی روشن کند و گفت : « مثال این آنست که آتش در نهایت گرمی است زیرا که علت گرمی چیزهای گرم دیگر است » و چون این قضیه کلیه را بی اینکه بیان کند بیدیه گفت زیرا که از علوم متعارفه بود که پذیرفتن آنها ضروری است ، و حق یکی از چیزهایی بود که این قضیه او را شامل است لازم این دو معنی نتیجه شد و گفت : « پس ازین لازم آید که سزاوارترین چیزها باینکه حق باشد آن چیز بود که علت حقیقت شدن چیزهاییست که پس اویند . و چون موجودات برخی دائم الوجودند ، و بعضی دائم الوجود نیستند ؛ بویژه آنها که دائم الوجودند سزاوارترند که حق باشند ، بدین مطلب آگهی داد و گفت .

ولذلك يجب ضرورة ان يكون مبادئ الأشياء الموجودة دائماً هي دائماً فى الغاية من الحق^٢، ثم اوجب من ذلك ما يجب عليه^١ فقال فيجب من ذلك ان يكون كل^٢ واحد من الأشياء حاله فى الوجود كحالته فى الحق^٣، وهذا العمرى لازم مما قد تبين^٣ وذلك انه اذا كان ما وجوده^٤ علته لوجود^٥ غيره احق^٥ بالوجود من غيره وهو ايضاً^٦ احق^٦ بالحقيقة من غيره فمن البين ان حاله فى الوجود كحالته فى الحق^٦.

قال ارسطو طاليس

ومن البين ان للأشياء ابتداءً وان علل الأشياء الموجودة ليست بلانهاية لامن طريق الإستقامة ولا من طريق النوع وذلك انه لا يمكن من طريق الهيولى ان يكون شئ من شئ الى ما لانهاية [له] فيكون مثلاً اللحم من الأرض والارض من الهواء^٨ والهواء من النار ويمر^٩ ذلك بلانهاية^{١٠} فلا يقف عند شئ.

ولا يمكن ذلك ايضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرك من الهواء^{١١} والهواء^{١٢} يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة^{١٣} ولا يكون لذلك^{١٣} نهاية.

وعلى هذا المثال يجرى الأمر فيما^{١٤} بسببه يكون الشئ، فإننه لا يمكن على هذا^{١٥} الطريق ايضاً ان يجرى الأمر الى

١ - عليه الموجودة دائماً - آ. ٢ - ان كل - آ. ٣ - بين - آ. ٤ - كان وجوده - آ. ٥ - لوجب - ب. ٦ - غيره ايضاً - آ. ٧ - شئ من شئ الاما - آ. شئ الى ما - ب. ٨ - والارض من الماء والماء من الهواء - د. ٩ - وكلمة «والارض» سقط من «ب». ٩ - يجر - آ. ١٠ - ذلك الى غيرنهاية - د. ١١ - سقط «من الهواء الهواء» من «ب» ١٢ - العلية - ج.، - العلية - آ. ب. - العلية - ه. الغلبة العداوية - د. ١٣ - كذلك - ب. ١٤ - يجرى فيما - د. ١٥ - لا يمكن فى هذا - د.

«از همین رو بضرورت لازم آید که مبادی چیزهائی که همیشه موجوداند همیشه درغایت حق باشند» پس ازاین سخن لازم آورد آنچه لازم بود وگفت: «پس ازاین لازم آید که هریک از چیزها حال او درهستی همانند حال او باشد درحق» و بجان خودم سوگند که این لازم آن چیزست که بیان شد، چه همانا هرگاه چیزی که وجود او علت هستی جز او باشد از جز خود بهستی سزاوارتر بود، و نیز او از غیر خود احق بحقیقت است؛ پس روشن است که حال او درهستی مانند حال وی است درحق.

ارسطوگفت

روشن است که چیزها را آغازیست، و اینکه علت چیزهائی که هستند بی نهایت نیست، نه از راه استقامت، و نه از راه نوع، اینکه گفتیم برای اینست که از راه هیولی ممکن نیست چیزی از چیزی پدید آید تا بی نهایت، پس مثلاً گوشت از زمین بوجود آید و زمین از آب و آب از هوا و هوا از آتش و همچنین برود بی پایان و نزد هیچ چیز نه ایستد.

و این امر از مبدء جنبش هم ممکن نیست پس مثلاً مردم از هوا بجنبند و هوا از خورشید و خورشید از غلبه و آنرا پایانی نباشد. و کار بر همین داستان می رود در آنچه بسبب آن، چیز موجود می شود.

مآلانهاية فيكون مثلاً المشى بسبب^١ الصّحة والصّحة بسبب
السعادة والسعادة بسبب شىء آخراً، وكذلك^٢ يكون هذا الشىء
بسبب شىء آخراً^٣ غيره^٤ ويجرى ذلك^٥ دائماً بلانهاية.
وكذلك يجرى الأمر فيما هو الشىء اى الذات.

قال يحيى بن عدى

بعدان بيّن انّ احقّ الموجودات بالوجود و بالحقّ العلل فى الوجود
و فى الحقّ التى هى علل و اوائل و مبادئ لامبادئ لها و كان هذا انّما يصحّ اذا
تبين ان عللاً هى مبادئ موجودة ، اخذ فى ان بيّن ذلك فقال : ومن البيّن انّ
للأشياء ابتداء وانّ علل الأشياء الموجودة^٦ ليست بلانهاية لامن طريق الاستقامة
اى من طريق الأخذ من نوع واحد من انواع العلل واحدة^٧ بعد اخرى^٨ بأن يؤخذ من
العلل الهيولانية هيولى^٩ قبل هيولى^{١٠} او من العلل الفاعلة فاعلة قبل فاعلة^{١١} او من
العلل الصورية صورة قبل صورة او من العلل^{١٢} التّمامية تمام قبل تمام.
ثمّ قال : ولا^{١٣} من طريق النوع اى ولا العلل غير متناهية من طريق النوع،
اى ليس انواع العلل غير متناهية اذ كانت اربعة انواع .

١- لسبب - د . ٢- لذلك - ب . ٣- جملة «وكذلك يكون هذا
الشيء بسبب شىء آخر» ليس فى : د . ٤- شىء غيره الخ - ج - د . ٥- غيره
ذلك - آ - غيره و يجرى فى ذلك - د . ٦- الموجود - ه . ٧- واخذة اخرى - ه .
٨- «قبل فاعلة» ليس فى : آ . ٩- من علل - آ - ج . ١٠- تمام - ولا - آ .

چه درین راه هم ممکن نیست امر تا بینهایت برود، پس مثلاً راه رفتن از تندرستی پیدا شود و تندرستی از نیک بختی و نیک بختی بسبب چیز دیگر - و همچنین این چیز بسبب چیز دیگر جز خود باشد و این علتها پیوسته برودنی پایان.

و همچنین این ترتیب در ماهو الشیء یعنی در ذات هم جاری می شود.

یحیی گفت

پس از آنکه روشن کرد که سزاوارترین موجودات باینکه هست باشد و حق باشد آنهایی هستند که علت هستی و علت حق اند که علتها و سرآغازها و مبادئی هستند که آنها را مبدئی نیست، و این (سخن) تنها هنگامی درست است که پیدا شده باشد که علتهای مبادی موجوده اند (پس) بیان این (خواستہ) را شروع کرد و گفت:

« پیداست که چیزها را آغازیست و اینکه علتهای چیزهایی که هستند بی پایان نیست، نه از راه استقامت» یعنی از این راه که یک نوع از انواع علتها را اخذ کنیم یکی پس از دیگری، چنانکه گرفته شود از علتهای هیولانی مایه ای پیش از مایه ای، یا از علتهای فاعلی پیش از فاعلی، یا از علتهای صوری صوری پیش از صورتی، یا از علتهای تمامی تمامی پیش از تمامی.

سپس گفت: « و نه از راه نوع» یعنی و نه علتها بی پایان اند از راه نوع، یعنی انواع علتها نامتناهی نیستند زیرا چهار نوع اند.

ثمّ اخذ فى ان ياتى بمثال لغير تناهى^١ واحد واحد من انواع العلل وابتداً بالعلّة الهيولانيّة فقال:

وذلك انه لايمكن من طريق الهيولى^١ ان يكون شئ من شئ الى مالانهاية له فيكون مثلاً اللحم من الأرض و الأرض من الهواء والهواء من النار ويمرّ ذلك بلانهاية ولايقف عند شئ. و بعد ان مثل العلل الهيولانيّة اتى بمثال للعلل الفاعلة فقال:

ولايمكن ذلك من طريق ما منه ابتداً الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرّك من الهواء والهواء يتحرّك من الشمس والشمس تتحرّك من الغلبة^٢ ولا يكون لذلك نهاية. ثمّ اخبر ان العلل التماميّة تجرى هذا المجرى فقال:

وعلى هذا المثل يجرى الأمر فيما بسببه يكون الشئ فإنه لايمكن على هذا الطريق ايضاً ان يجرى الأمر الى مالانهاية. ثمّ اتى^٣ بمثال للعلل التماميّة فقال: فيكون مثلاً المشى بسبب الصحّة والصحّة بسبب السعادة والسعادة بسبب شئ آخر وكذلك يكون هذا الشئ بسبب شئ غيره ويجرى ذلك دائماً بلانهاية. ثمّ اخبر بأن^٤ حال العلل الصوريّة هي هذه الحال فقال:

و كذلك يجرى الأمر فيما هو الشئ اى الذات اى كما جرى الأمر فى الثلث العلل التي تقدّم ذكرها كذلك يجرى الأمر فى العلل الصوريّة وهي التي عبّر عنها بما هو الشئ اى الذات.

١- مناهى - آ- متناهى - ظ. ٢- العليه - آ- العلبه - ج ، - العكبه - ب . -
من الهواء والهواء يتحرك من الغلبة - ه . ٣- لانهاية اتى - ب . ٤- اخبران - آ.

سپس شروع کرد که برای نامتناهی از یکایک انواع علتها مثالی بیاورد،

و آغاز کرد بعلت هیولانی پس گفت:

« و (توضیح) این (مطلب) اینست که ممکن نیست از راه مایه چیزی از چیز دیگر پیدا شود تا آنجا که آنرا پایانی نباشد، پس مثلاً گوشت از زمین بوجود آید و زمین از هوا و هوا از آتش و این رشته برود بینهایت، و نزد هیچ چیز نه ایستد.»
و پس از آنکه برای علتهای هیولانی داستان زد برای علتهای فاعلی مثال آورد، پس گفت:

« این کار از راه مبدء جنبش هم ممکن نیست که مثلاً مردم بسبب هوا بجنبند و هوا از خورشید بجنبش آید - و خورشید از غلبه، و این (تسلسل علتها) را پایانی نباشد.

سپس آگهی داد که علتهای تمامی هم همین حال را دارند پس گفت:

« و بر همین مثال قاعده می گردد در آنچه چیز بسبب آن موجود می شود، چه در این راه هم ممکن نیست که امر (یعنی تسلسل علل) تا بی نهایت برود.

سپس برای علتهای تمامی مثال آورد پس گفت: « مثلاً راه رفتن بسبب

تندرستی بوجود آید و تندرستی بسبب سعادت و سعادت بسبب چیز دیگر، و همچنین این چیز بسبب چیزی جز خود بود و این (تسلسل علتهای تمامی) پیوسته برود بی پایان.»

سپس خبر داد که حال علتهای صوری هم همین است پس گفت «و همچنین

امرجاری می شود در ماهوی چیز یعنی در ذات» یعنی همچنانکه این حکم در سه علتی که پیش یاد شد می رفت، همچنین در علتهای صوری که آنها را ماهوی شیء یعنی ذات خواند جاری می شود.

قال ارسطوطاليس

وذلك انّ الأشياء المتوسّطة وهى الأشياء التى لها^١ متقدّم
ومتأخّر يجب ضرورة ان يكون المتقدّم هو العلة لما بعده، فإنّنا
ان سئلنا ايها علة^٢ الثلاثة؟ قلنا الأوّل. وذلك انّ الأخير ليس
هو علّتها من قبل انه ليس هو علة^٣ ولا لواحد منها، وكذلك
ايضاً فإنّ المتوسّط^٤ ليس هو علّتها من قبل انه انما هو علة لواحد
فقط، ولا فرق بين ان يكون متوسّط واحد وبين ان يكون متوسّطات^٥
اكثر من واحد - ولا بين ان تكون متناهية وبين ان تكون غير
متناهية، واجزاء الأشياء غير المتناهية التى تجرى^٦ على هذه الجهة
وبالجملة اجزاء غير المتناهى كلّها هى متوسّطة^٧ على مثال واحد
الى هذا الوقت، فيجب ان لم يكن شئ من الأشياء أوّلاً أن لا يكون^٨
بالجملة علة اصلاً.

قال يحيى بن عدى

انّ غرضه فى هذا الفصل ان يبيّن^٩ انّ العلة هى متقدّمة^{١٠} بالطبع لمعلولاتها.
واوائل لها، ومعلولاتها متأخّرة عنها؛

-
- ١- فيها - د- وهو غلط وان كرر فى تفسير ابن رشد ، يظهر ذلك بادنى تأمل.
٢- فانا اذا سئلنا اى علة - د . ٣- ليس علة- د . ٤- ايضاً المتوسّط- د .
٥- تكون المتوسّطات - د . ٦- تحتوى - د . ٧- كلّها متوسّطة - د-،
كلها هى متوسّط - آ- ه . ٨- ان يكون - آ- ه . ٩- بين - ه . ١٠- هى تتقدّم - آ.

ارسطو گفت

بیان سخن اینست که چیزهای میانگین و آن چیزهایی هستند که پیشین و سپسین دارند از روی نیاز واجب است که آنکه پیش است علت آنها باشد که پس او یابد، چه اگر از ما بپرسند که کدام یک علت این سه تا است؟ گوئیم آنکه نخستین است، چه آخری علت آنها نیست برای اینکه او علت نیست - و علت هیچیک از آنها نیست، و همچنین نیز میانگین هم علت آنها نیست زیرا که او جز این نیست که علت یکی است، و فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد و اینکه میانگینها بیش از یکی باشند، و نه میان اینکه متناهی باشند و اینکه ناجز انجام باشند، و پاره‌های چیزهای نامتناهی که برین سو می‌روند و بالجمله پاره‌های نامتناهی همگی بریک مثال تا این هنگام میانگین اند، پس واجب آید که اگر چیزی از اشیاء اول نباشد اصلاً در گروه علتی نباشد.

یحیی گفت

خواسته او در این فصل آنست که روشن کند که علتها بطبع بر معلولهای خویش پیشی دارند - و اوائل معلولهای خود اند، و معلولها نسبت به علتهاشان سپس اند،

ليبتين له بذلك انه ان لم يكن^١ يوجدشى^٢ هو اول^٣ لا اول^٤ قبله لم يوجد شئ هو علته واذا لم توجد علته لم يوجد معلولات، الا ان المعلولات ظاهرة الوجود. فيجب ان يكون العلل موجودة ولذلك يكون الاول من الاضطراب موجوداً، واذا كان الاول موجوداً تبين^٥ ان العلل الاول موجودة وهو ما كان قصد ان يبينه فهو يفيدنا ذلك ويقول^٦؛ وذلك ان الأشياء المتوسطة وهى الاشياء التى لها^٧ متقدم ومتأخر يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده. لعمري انه لبيّن ان الأشياء المتوسطة لها متقدم ومتأخر اذ كانت انما تكون متوسطة بين طرفين، وكذلك هو ايضا ظاهر بين ان المتقدم من هذه الثلاثة هو العلة للباقيين^٨، فلذلك قال: يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده. ثم قال: فأننا ان سئلنا ايها العلة الثلاثة؟ قلنا الاول.

وهذا القول فيه اضطراب في نقل اسحق وذلك ان الاول ليس يصح ان يكون علة الثلاثة لأنه واحد من الثلاثة، ومحال ان يكون علة لنفسه والصحيح^٩ هو ما وجدته في نقل قديم غير نقل اسحق وهو هكذا: لأننا ان اردنا ان نقول ما العلة من هذه الثلاثة الأشياء؟ نقول الاول. وقوة هذا القول قوة قوله لوقال ويتضح^{١٠} انه يجب ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده باستقرائنا ما يعتقده كل انسان من ان الاقدم هو العلة لما بعده،

١- انه لم يكن - آ. ٢- الاول - آ. ٣- يبين - آ. ٤- نقول - آ. - نقول - ج.

٥- هذا هو الصحيح وفي نسخة ابن رشد ص ١٨ س ١١ : « فيها » بدل « لها » غلط.

٦- للباقيين - آ - ب - ج. ٧- وصحيح - آ. ٨- يتصح - آ.

تا بدین گفتار هویدا شود که اگر نباشد علت نخستینی که پیش از او علتی نیست پس چیزی که علت بود موجود نخواهد بود، و هرگاه علتی نبود معلولهای موجود نخواهند بود - ولی معلولها آشکارا هستند پس لازم آید که علتها هم هست باشند، و بهمین سبب بناچار علت نخستین موجود است، و هرگاه علت نخستین موجود باشد روشن است که علتهای اولی هست اند. و این آن چیز است که ارسطو بیان آنرا آهنگ کرده بود، پس او همین را بما می دهد و می گوید: « همانا چیزهای میانگین و آن چیزهایی هستند که پیشین و سپسین دارند از روی نیاز واجب است که آنکه پیشین است چرائی آنها باشد که پس او هستند ».

و بجان خودم سوگند که همانا روشن است که چیزهای میانگین پیشین و سپسین دارند زیرا که آنها جز این نیست که میانگین هستند میان دوکناره، و نیز پیدا و هوید است که آنکه از این سه تا متقدم است همان علت دوتای بازمانده است - ازین رو گفت « واجب است که آنکه پیشین است علت آنها باشد که پس اویند » سپس گفت « پس همانا اگر از ما پرسند که کدام یک علت این سه تا است؟ گوئیم آنکه اول است » و این سخن در نقل اسحق سست و وا شده است، زیرا درست نیست که علت نخستین علت هر سه باشد، زیرا او خود یکی از این سه تا است، و محال است که علت خویش بود، و درست آنست که در نقل دیرینه ای جز نقل اسحق یافتیم و آن چنین است: « زیرا که اگر بخواهیم بگوئیم که ازین سه چیز کدام یک علت است؟ گوئیم نخستین » و این سخن بمنزله گفته اوست اگر گفته بود و روشن می باشد که واجب است که پیشین علت مابعد خود است، زیرا باسئقراء دانسته ایم که هر مردمی معتقد است که آنکه پیشتر است همان علت پسین خود است،

واوضح هذه القضية بقول^١ قوته قوة الاستقراء^٢ لانها من القضايا المتعارفة الواجب قبولها ثم اخذ في ان يزيد في وضوحها فقال: وذلك ان الأخير ليس هو علتها^٣ من قبل انه ليس هو علة ولا لواحد منها وكذلك ايضا فان المتوسط ليس هو علتها من قبل انه انما هو علة لواحد فقط وهذا ظاهر بين^٤ وعبارته عنه^٥ واضحة ثم قال: ولا فرق بين ان يكون متوسط واحد وبين ان يكون متوسطات اكثر من واحد ولا بين ان تكون متناهية وبين ان تكون غير متناهية، واجزاء الأشياء غير المتناهية التي تجرى على هذه الجهة وبالجملة اجزاء غير المتناهي كلها هي متوسطة على^٦ مثال واحد الى هذا الوقت. يعنى انه لا فرق في انه يجب ضرورة ان يكون المتقدم علة لما بعده بين ان يكون المتوسط بين الطرفين واحداً وبين ان يكون المتوسطات بينهما كثيرة. ولا بينها^٦ ان كانت كثيرة متناهية وبينها ان كانت غير متناهية، وزاد قوله: واجزاء الأشياء غير المتناهية التي تجرى على هذه الصفة ليفرق بين المتوسطات بين طرفين على ان بعضها علل فقط وبعضها معلولات فقط وبعضها علل ومعلولات معاً، وبين المتوسطات التي انما هي متوسطات في الترتيب كاجزاء الزمان والأقويل وما جرى هذا المجرى؛ ثم قال: وبالجملة اجزاء غير المتناهي كلها هي متوسطة على مثال واحد اى لا فرق بينها في انها متوسطة^٧ وقوله: الى هذا الوقت بدلا من قوله الى ان ينتهى الى الأخير^٨ الذي هو معلول فقط.

١- يقول - آ، - بقول - ج . ٢- قوة استقراء - ب - هـ . ٣- ليس علتها - ب .

٤- بين - آ . ٥- غنية - خ . ٦- بينهما - آ - ج . ٧- في متوسطة - آ .

٨- ينتهى الاخير - آ - ج .

ومن این قضیه را روشن کنم بسخنی که در قوت استقراء است زیرا که این از قضیه های متعارف است که پذیرفتن آنها واجب است. سپس آغاز کرد که روشن کردن مطلب را ببفرزاید.

پس گفت: « زیرا که سپسین علت آنها نیست برای اینکه او علت نیست و علت هیچیک از آنها نیست، و همچنین نیز میانگین هم علت آنها نیست زیرا که او تنها علت یکی است » و این سخن پیدا و عبارت او روش است. سپس گفت: « فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد و اینکه میانگینها بیش از یکی باشند، و نه میان اینکه متنهای باشند و اینکه ناجز انجام باشند، و پاره های چیزهای بی پایان که برین جهت می روند و بالجمله پاره های نامتنهای همگی بر یک مثال تا این هنگام میانگین اند » یعنی در اینکه بهر اینگی واجب است که آنکه پیش است علت مابعد خود باشد فرقی نیست میان اینکه میانگین که میان دو کنارگین است یکی باشد، و اینکه میانگین میان آن دو فراوان باشند. و نه میان اینکه اگر فراوان باشند بپایان رسند یا ناجز انجام باشند، و افزود که « پاره های چیزهای بی پایان که بر این صفت می روند » تا فرق کرده باشد میان میانگینهای میان دو کنارگین که بعضشان تنها علت اند و برخی تنها معلول و برخی دیگر هم علت اند و هم معلول، و میان آنها که میانگینی هستند که جز این نیست که در ترتیب میانگین اند، مانند پاره های زمان و گفتارها و آنچه برین معجری می رود. سپس گفت:

« و بالجمله پاره های نامتنهای همه بر یک داستان میانگین اند، یعنی در میانگین بودن میانشان فرقی نیست. و گفته ارسطو « تا این هنگام » چنانست که گوید تا برسد بپسینی که تنها معلول است.

و ينبغي ان تعلم^١ اننى وجدت مكان هذا القول الذى اوله فى نقل^٢ اسحق بن حنين ولا فرق بين ان يكون متوسط واحد وآخره الى هذا الوقت فى نقل آخر الى العربية على هذه الحكاية: ولاخلاف فى ان يكون العلة الأولى واحدة او كثيرة ولا فى ان تكون ذاتهاية^٣ او لانهاية لها، فإن جميع اجزاء مالانهاية له بهذا^٤ النوع وفى الجملة جميع اجزاء مالانهاية^٥ له هى الآن اوساط على السواء .

و وجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية: ولا فرق لشي^٦ ان يقال ان العلة تكون واحدة او كثيرة ولا غير متناهية ايضا او متناهية وجميع اجزاء غير المتناهيات وبالجملة التى لغير المتناهية بهذا النحو بعينه هى متوسطات^٧ الى الآن. فأن كان الفيلسوف^٨ انما قال انه لا فرق بين ان يكون العلة واحدة او كثيرة او متناهية او غير متناهية فأنه انما يعنى بالعلل لالعللة المتقدمة لأنها علة ما بينها و بين المعلول الأخير الذى^٩ ليس بعلة وليست متوسطة البتة اذ لاشي قبلها بل انما يعنى بالعلل المتوسطات التى بين العلة الأولى والمعلول الأخير. و يكون قوله: هى بهذا النحو (بعينه) متوسطات اى بالنحو الذى يكون كلما كان من المتوسطات اقرب الى العلة الأولى علة للعللة التى بعده.

-
- ١- يعلم - ٥ . ٢- اوله نقل - آ. ج . ٣- يكون فى النهاية - آ .
 ٤- لانهاية لهذا - آ . ٥- فى الجملة اجزاء زمان لانهاية - آ . ٦- كذا فى النسخ ولعله بشيء والظاهر ولا فرق بين ان يقال الخ . ٧- بعينه فى متوسطات - ب .
 ٨- فان الفيلسوف - ب . ٩- و بين المعلول الاخير فان العلة الاولى هى علة لجميع ما بعدها من المتوسطات ومن المعلول الاخير الذى - ب .

وسزاوار است بدانی که جای این گفتار که آغاز آن در نقل اسحق اینست که « فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد » و انجام آن تا « این هنگام » است من در نقل تازی دیگری برین بازگو یافتم : و خلافی نیست در اینکه علت نخستین یکی باشد یا بیشتر، و نه اینکه بپایان رسد یا بی پایان باشد، - چه همه پاره های نامتناهی این نوع اند، و بالجمله همه پاره های نامتناهی در اینکه میانگین اند یکسان است .

و این گفتار را در سریانی بر این بازگو یافتم : هیچ تفاوتی نیست میان اینکه علت یکی باشد یا علت های بسیار باشند و نیز نه اینکه بی پایان باشند یا بپایان رسند، و همه پاره های علت های بی پایان و بالجمله پاره های نامتناهی بدینگونه عیناً تا کنون همان علت های میانگین اند .

پس اگر فیلسوف گفته است فرقی نیست میان اینکه علت ها یکی باشند یا بسیار و اینکه بپایان رسند یا بی پایان باشند، پس همانا جز این نیست که مقصودش از علت ها علت پیشین نیست . چه علت پیشین علت آن چیز است که میان او و معلول سپسین است، پس همانا علت نخستین علت همه مابعد خود است که میانگینها و معلول سپسین باشد که او علت نیست، و یقیناً میانگین نیست، زیرا چیزی پیش از او نیست، بلکه مقصودش از علت های میانگین تنها همان علت های هستند که متوسط اند میان علت نخستین و معلول اخیر . و گفته او « اینها بهمین گونه عیناً میانگین اند » یعنی بهمانگونه که هر چه از علت های میانگین بعلاّت نخستین نزدیکتر باشد علت است برای آن علت که پس اوست .

ثم قال ارسطو طاليس فيجب ان لم يكن شئ من الاشياء اولاً ان لا يكون بالجملة علّة اصلاً
اذا كان من شرط العلّة ان تكون اولى لمعلولاتها فان لم يوجد شئ هو اول فواجب ان
لا يوجد علّة البتّة .

قال ارسطو طاليس :

وايضاً فإنّه لا يمكن ما له ابتداء من اعلاه يمر الى اسفل بلانهاية^١ ،
فيكون مثلاً من النار ماءً ومن الماء ارض وكذلك يحدث جنس
عن جنس دائماً بلانهاية .

قال يحيى بن عدى

بعد ان بيّن انه يجب ضرورة ان ينتهى العلل من تلقاء المبدء الى علّة
اولى لعلّة لها اخذ الآن في ان يبيّن انه كذلك يجب ضرورة ان تنتهى من تلقاء
آخرها الى آخر لا آخر بعده، واتى لما يريد ابطاله من غير تناهى العلل من تلقاء
اسفلها بمثال اوضحه به وكلامه^٢ في ذلك مستغن عن شرح لبيانه^٣.

قال ارسطو طاليس

وذلك ان الشئ يكون من الشئ على جهتين لاعلى طريق
ما يقال ان الشئ كان بعد الشئ بمنزلة ما يقال : احدهما ان يكون
من الصبى رجل والآخر ان يكون من الماء هواءً .

١ - بغير نهاية - د. من اعلاه ثم الى الخ - آ . ٢ - به كلامه - آ . ٣ - لبيان - آ .

٤ - ما يقال ان الضباب من البخار لكن بمنزلة ما يقول احدنا ان الصبى كان منه رجل
والثاني ان يكون - د، اقول هذا هو الصحيح والمتن ناقص سيشير المفسر الى نقصه .

سپس ارسطو گفت: « پس واجب است که اگر هیچ چیز از چیزها نخستین نباشد اصلاً در جمله علتی نباشد » هر گاه شرط علت اینست که نسبت بمعلولهای خود نخستین باشد پس اگر چیزی که نخستین است موجود نباشد بناچار لازم آید که علتی یافته نشود.

ارسطو گفت

و نیز همانا ممکن نیست چیزی که از بالا آغاز دارد بینهایت پائین برود، پس مثلاً از آتش آب پیدا شود - و از آب زمین، و همچنین نوپدید آید جنسی از جنس دیگر پیوسته بی پایان.

بحیی گفت

پس از آنکه پیدا کرد که از روی هر آینگی واجب است که علتها از سوی آغاز بعلت نخستینی برسند که او را علتی نباشد، اکنون آغاز کرد روشن کند که همچنین واجب است که می باید از سوی آخرشان هم بیایانی برسند که پس از آن پایانی نباشد. و برای نامتناهی بودن علتها از سوی پائین که می خواست آنرا ناچیز کند داستانی آورد که مقصود را بدان داستان هویدا کرد و سخن او درینجا بی نیاز از شرح است.

ارسطو گفت

بیان مطلب اینست که چیز از چیز دیگر بدو جهت پیدا می شود ولی نه از آن راه که گویند این چیز سپس آن چیز بود چنانکه گفته شود... یکی اینکه کودک مردی شود و دیگر اینکه آب هوا شود.

فَأَمَّا قَوْلُنَا أَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الصَّبِيِّ رَجُلًا^١ فَإِنَّمَا يَذْهَبُ فِيهِ
إِلَى أَنَّهُ^٢ يَكُونُ مِنَ الشَّيْءِ الَّذِي سَيَكُونُ الشَّيْءُ الَّذِي قَدْ كَانَ
وَفَرِغَ وَمِنْ^٣ الشَّيْءِ الَّذِي سَيَتِمُّ الشَّيْءُ الَّذِي قَدْتُمْ، وَذَلِكَ أَنَّهُ
كَمَا أَنَّ بَيْنَ الوجودِ وَالعدمِ التَّكْوِينُ - كَذَلِكَ مَا هُوَ مَتَكْوِنٌ فَهُوَ دَائِمٌ^٤
بَيْنَ مَا هُوَ موجودٌ وَبَيْنَ مَا هُوَ معدومٌ، فَإِنَّ الْمُتَعَلَّمَ هُوَ كَائِنٌ عَالِمًا،
وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى يَذْهَبُ فِي قَوْلِنَا أَنَّهُ يَكُونُ^٥ مِنَ الْمُتَعَلَّمَ^٦ عَالِمًا.
وَإِنَّمَا قَوْلُنَا أَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الْهَوَاءِ مَاءً فَذَلِكَ^٧ بِأَنَّ يَفْسُدُ
الْآخِرُ وَلِذَلِكَ لَا يَرْجِعُ الْأَشْيَاءُ الَّتِي تَلِكُ حَالَهَا بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ
وَلَا يَكُونُ مِنَ الرَّجُلِ صَبِيًّا وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ يَكُونُ مِنَ التَّكْوِينِ^٨
مَا سَيَكُونُ لَكِنْ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ التَّكْوِينِ^٩ الشَّيْءُ الَّذِي يَقَالُ أَنَّهُ^{١٠}
فِعْلِيًّا هَذَا الْمِثَالُ يَكُونُ النَّهَارُ مِنَ الْغَدَاةِ لِأَنَّهُ بَعْدُهَا، - وَلِذَلِكَ أَنَّهُ
لَا يَقَالُ أَنَّهُ^{١١} يَكُونُ الْغَدَاةُ مِنْ^{١٢} النَّهَارِ؛ فَأَمَّا سَائِرُ الْأَشْيَاءِ فَيَرْجِعُ^{١٣}
بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ.

١- من قوله و الآخر الى رجل سقط من نسخه - آ. ٢- فيه انه - د، - فيه ان -
آ- ه. ٣- فرغ او من - د. ٤- تم وفرغ و- د. ٥- دائما - د- د. ظ.
٦- قولنا يكون - د. ٧- من هو كائن الى من المتعلم سقط من نسخة «آ». ٨- وذلك - د.
٩- بان نقل - ه. ١٠- الكائن - د. ١١- كذا في النسخ الاربعة والراجع انه
سيكون كما في: د. ١٢- يقال ان - ه. ١٣- الغداة ومن - آ.
١٤- فرجع - ب- ه.

اما گفته^۱ ما که از کودك مردی پیدا شود منظور اینست که از چیزی که نزدیک است جامه^۲ هستی پوشد چیزی پدید می آید که هست - و پرداخته است، و از چیزی که نزدیک است تمام شود چیزی که تمام شده است.

برای اینکه همچنانکه شدن^۱ میان هستی و نیستی است همچنین چیزی که در حال شدن است پیوسته متوسط است میان چیزی که هست و چیزی که نیست ، چه دانش آموز دانشمند شونده است، و بهمین معنی می رسد گفته^۲ ما که دانش آموز دانشمند خواهد شد.

و اما گفته^۳ ما که از هوا آب پیدا می شود پس آن بدینگونه است که آن دیگر تباه می شود، و برای همین است که آن چیزها که حالشان آن بود که گفتیم برخی برخی دیگر بر نمی گردند - و مردکودك نمی شود، زیرا که از تکوّن پیدا نمی شود چیزی که در آینده^۴ نزدیک کائن خواهد شد، لیکن پس از تکوّن تنها چیزی هست می شود که گفته می شود بزودی هست خواهد شد ، پس بنابراین داستان چاشت از بامداد برمی خیزد زیرا که پس از بامداد است، و برای همین است که گفته نمی شود که بامداد از چاشت پدید آمده. اما چیزهای دیگر برخی بر برخی بازگشت می کنند .

قال يحيى بن عدي

قد اخذ في ان يبين^١ ما حكم به من انه لا يمكن في ما له ابتداء من اعلاه
ان يمر^٢ الى اسفل بالنهاية.

فيكون من المتقدم شيء ما ويحدث من ذلك شيء^٣ آخر ومن ذلك
الآخر آخر ويمر ذلك الى ما لانهاية ، ولأن جهات التكوّن ليست واحدة بل
جهات كثيرة اخذ في هذا الفصل في ان يعدّ جهات التكوّن ويوضحها
بأمثلة ويقول :

وذلك ان الشيء يكون من الشيء على جهتين لاعلى طريق ما يقال ان الشيء

كان بعد الشيء ، يعني ان للتكوّن^٤ سوى الجهة التي يقال عليها ان الشيء يكون عن شيء
بمعنى انه يكون^٥ بعده مثل ما يقال في تكوّن الأضداد بعضها^٦ من بعض كما يقال ان
الحرارة تكون من البرودة يراد بذلك انها تكون بعدها على جهتين اخريين ، وانما
استثنى هذه الجهة من جهات الأضداد لأنها مخالفة لجهات تكوّن^٧ المعلولات
من عللها ، اذ العلة الموجدة^٨ للمعلول لا يمكن ان تكون ضدّاً له ؛ وانما نظره
وبحثه عن تكوّن المعلولات من عللها .

وينبغي ان يعلم اني وجدت في غير نقل اسحق بالعربية زيادة هي مثال ما يقال
الضباب^٩ بعد البخار ووجدت في السريانية^{١٠} مكان هذا المثال ما هذه . حكايته : بمنزلة^{١١}
البحر من الجبل وكلام^{١٢} اسحق ناقص يقتضى مثلاً .

١ - يتبين - آ - ب . ٢ - نمر - آ - نمر - ب . ٣ - الشيء - ج - هـ .

٤ - وتوضحها - هـ . ٥ - كذا في النسخ الاربع والظاهر: التكوّن . ٦ - بمعنى

ان يكون - آ . ٧ - الأضداد وبعضها - آ . ٨ - بجهات يكون - آ . ٩ - الموجودة - ب .

١٠ - انصاب - آ . ١١ - في سريانية - آ . في السريانية - هـ . ١٢ - هذه بمنزلة - آ .

١٣ - كذا في جميع النسخ والظاهر الجمد وكلام ، الجبل فكلام - هـ .

یحییٰ گفت

آغاز کرد که رایی را که داده بود روشن کند، و آن اینست که «ممکن نیست چیزی که آغاز دارد ناجز انجام پائین برود» پس از پیشین چیزی پدید آید و از آن چیز چیز دیگر و از آن دیگر دیگر و برود بی پایان» .

و چون جهات شدن یکی نیست بلکه جهت‌های بسیار است آغاز کرد درین فصل که جهت‌های شدن را برشمارد و آنهارا با داستان‌هایی هویدا کند. ومی گوید «این آنست که چیز از چیز دیگر بدو جهت پیدامی شود - ولی نه از آن راه که گویند این چیز پس آن چیز بود» یعنی بجز جهتی که بر آن جهت گویند این چیز از آن چیز پیدا شد باین معنی که سپس او بوجود آمد بدانگونه که در تکون برخی اضداد از برخی گفته می‌شود، چنانکه گویند گرمی از سردی پیدامی شود، یعنی گرمی سپس سردی هست می‌شود، همانا بدو جهت دیگر چیز از چیز پدید می‌آید و آن یک جهت را که از جهات اضداد است جدا کرد برای اینکه اضداد با جهت‌های شدن معلولها از علت‌هایشان ناسازگارند، زیرا علتی که بمعلول هستی می‌بخشد روا نیست که ضد او باشد، و جز این نیست که اندیشه و کاوش او پیرامون تکون معلولها است از علت‌هایشان.

و سزاوار است دانسته شود که من در جز نقل تازی اسحق افزوده‌ای یافتم و آن اینست: چنانکه گفته شود که مه پس از بخار است، و در ترجمه سربانی جای این مثال آنچه داستان‌های اینست: بمنزله دریا از یخ و سخن اسحق ناقص است مثال می‌خواهد،

وهذان المثالان اللَّذَان ذَكَرْتَهُمَا و ان كانا مختلفين فَإِنَّهُمَا يَتَّفِقَانِ مِنْ جِهَةٍ لِكُلِّ ١
واحد منهما يوجد بين جزئيه ٢ مَضَادَّةٌ مَا هِيَ التَّكَائِفُ ٣ و الأَجْتِمَاعُ بَعْدَ التَّخْلِيلِ
والإفتراق، ثمَّ أتى بِمِثَالٍ لِلجِهَتَيْنِ اللَّتَيْنِ نَظَرَهُ فِيهِمَا فَقَالَ :

أحدهما ان يكون من الصَّبِيِّ رَجُلٌ و الآخر ان يكون من الماء هَوَاءً، وبعده

ان مِثْلُ الجِهَتَيْنِ . اللَّتَيْنِ يَتَكَلَّمُ ٤ فِيهِمَا اخذ في ان ٥ يشرح مايعنى بواحد واحد
منهما فقال :

فَأَمَّا قَوْلُنَا أَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الصَّبِيِّ رَجُلًا فَانَّمَا يَذْهَبُ فِيهِ إِلَى أَنَّهُ يَكُونُ ٦ مِنْ

الشَّيْءِ ٧ الَّذِي سَيَكُونُ الشَّيْءُ الَّذِي قَدْ كَانَ وَفَرَّغَ مِنَ الشَّيْءِ ٨ الَّذِي سَيَتِمُّ الشَّيْءُ الَّذِي قَدْتُمْ ،

يعنى انَّ أَحَدِي جِهَتِي كَوْنُ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ هِيَ ان يَتَكَوَّنُ ٩ مِنْ شَيْءٍ قَدْ اخذ في ان

يَتَكَوَّنُ شَيْئًا مَا شَيْءٌ قَدْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي قَدْ اخذ ذَلِكَ الأَوَّلِ فِي ان ١٠ يَكُونُهُ

قَدْ كَانَ وَفَرَّغَ مِنَ التَّكَوَّنِ، ثمَّ قَالَ : او مِنَ الشَّيْءِ الَّذِي سَيَتِمُّ الشَّيْءُ الَّذِي قَدْتُمْ ، اى

او ان سَتَتْ فَصَفَ هَذِهِ الجِهَةُ مِنَ التَّكَوَّنِ بِأَنَّهَا تَكُونُ الشَّيْءُ الَّذِي سَيَتِمُّ ١١ اى الَّذِي

هُوَ مُتَوَجِّهٌ نَحْوَ التَّمَامِ الشَّيْءِ الَّذِي قَدْتُمْ اى الَّذِي قَدْ حَصَلَ لَهُ التَّمَامُ . ثمَّ قَالَ :

وذلك انَّه كما انَّ بَيْنَ الوجودِ و العدمِ التَّكَوَّنِ كَذَلِكَ مَا هُوَ مُتَكَوِّنٌ فَهُوَ دَائِمٌ بَيْنَ

مَا هُوَ مُوجُودٌ و بَيْنَ مَا هُوَ مُعْدُومٌ، يعنى : انَّه كما انَّ الطَّرِيقَ الَّذِي يَتَغَيَّرُ فِيهِ مِنْ

العدمِ إِلَى الوجودِ هُوَ فِي حَالٍ تَغْيِيرِهِ مُتَكَوِّنٌ ١٢

١ - كذا والظاهر من جهة ان كل . ٢ - جزئه - آ. ٣ - ما بين

التكاييف - آ. ٤ - الجهتين يتكلم - آ. ٥ - اخذ ان - آ.

٦ - الى ان يكون - آ. ٧ - يكون - آ. ٨ - الذى فيه اخذ ذلك الاول من ان - آ.

٩ - الشئ سيتم - آ. ١٠ - فتكون - آ.

و این دو مثالی که یاد کردم گرچه با هم مختلف اند ولی از آنرو که میان دوباره هریک از آن دو ضدیتی است که آن تکائف - و گرد آمدن پس از تخلخل و از هم جدا شدن است این دو مثال باهم متفق و سازگارند. سپس برای دوجهتی که بآنها نظر داشت داستان آورد و گفت:

« یکی اینکه کودک مرد شود، و دیگر اینکه آب هوا شود » و پس از آنکه دوجهتی را که در آنها سخن می راند مثل زد پیدا کردن آنچه از یکایک آنها می خواهد آغاز کرد، پس گفت:

« اما گفته ما که کودک مرد می شود منظور اینست که از چیزی که نزدیک است جامه هستی پوشد چیزی پدید می آید که هست و پرداخته است، و از چیزی که نزدیک است تمام شود چیزی که تمام شده است » این می خواهد که یکی از دو جهت پیدایش چیز از چیز آنست که از چیزی که شروع کرده بود که چیزی بشود چیزی هست می شود که این همان بود که اولی تکوین او را آغاز کرده بود که همانا اکنون پیدا شده و از شدن پرداخته است، سپس گفت:

« یا از چیزی که نزدیک است تمام شود چیزی که تمام است » یعنی یا اگر خواهی نشان بده این جهت شدن را باینکه این تکوین آن چیزست که بزودی تمام می شود یعنی اینکه رو آورنده است بسوی تمام شدن یعنی آنکه اکنون تمام شدن او هست شده. سپس گفت: « برای اینکه همچنانکه تکوین میان هستی و نیستی است همچنین چیزی که در حال شدن است پیوسته متوسط است میان چیزی که هست و چیزی که نیست » یعنی همچنانکه طریقی که در آن از نیستی بهستی دگرگونی پیدا می شود در حال تغییرش متکوین است.

وينبغي ان يعلم ان هذا ليس هو سبباً لما بعده وان كان اسحق قد عبّر عنه عبارة السبب بقوله: وذلك، والصواب ان يقال: وكما ان بين الوجود وسائر ما يتلو ذلك وقوله: فهو دائم بين ما هو موجود وبين ما هو معدوم حتى يقين،^٢ فإن كل ما يخرج من العدم الى الوجود بتكوّن فلا بدّ من ان يكون قبل ان يحصل له الوجود متكوّنًا، ثم اتى بمثال لما قاله فقال: فإن المتعلّم هو كائن عالمًا والى هذا المعنى^٣ نذهب في قولنا انه يكون من المتعلّم عالم، اى انما نعى بقولنا ان المتعلّم يكون عالمًا ان المتعلّم يتغيّر من حال عدم العلم الى حال كمال العلم له، وبعد ان استتم القول في الجهة الأولى من جهتي تكوّن شىء من شىء اخذ في وصف الجهة الأخرى، فقال:

واما قولنا انه يكون من الهواء ماء فذلك بأن يفسد الآخر، يعنى ان الجهة التى يذهب اليها في قولنا انه يكون من الهواء ماء يخالف جهة قولنا انه يكون من المتعلّم عالم بأن كون الماء من الهواء بأن يتم بفساد الهواء فأما كون العالم من المتعلّم فليس يكون فساداً للمتعلّم بل هو كمال له، ثم قال: ولذلك لا يرجع الأشياء التى تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبى وذلك انه ليس يكون من التكوّن ما سيكون لكن انما يكون بعد التكوّن الشىء الذى يقال انه هو يشير بقوله ولذلك الى قوله انه كون ما قدمت مما سيتم.

١- فكما - آ.

٢- تعين - آ.

٣- يذهب - ه.

٤- يعنى - ه.

٥- اخذ من - آ.

٦- لفساد - آ- ب- ج.

و سزاوار است دانسته شود که این سبب سپسین خود نیست گرچه عبارت اسحق: «و این برای اینست که» سبب را می‌رساند. و درست اینست که گفته شود: و همچنانکه میان هستی و نیستی، و چیزهای دیگر که بدنبال اینست، و گفته او «پس او پیوسته متوسط است میان چیزی که هست و چیزی که نیست» درست و یقین است، چه هرچه بسبب شدن از نیستی بهستی می‌رود بناچار پیش از آنکه هستی یابد متکون است. سپس برای گفته خود مثال آورد و گفت «پس همانا دانش آموز دانشمند شونده است و همین معنی را می‌خواهیم از سخن خود که دانش آموز دانشمند می‌شود» یعنی از گفته ما که دانش آموز دانشمند می‌شود این می‌خواهیم که دانش آموز دگرگون می‌شود از بی‌دانشی بحال کمال دانش خود، و پس از آنکه گفتار در جهت نخستین از دو جهت شدن چیز از چیز را بانجام رسانید نشان دادن جهت دیگر را آغاز کرد، پس گفت:

«و اما گفته ما که هوا آب می‌شود پس آن باینست که دیگری تباه شود» یعنی همانا جهتی که خواسته گفته: «ما» هوا آب می‌شود» است با جهت گفته ما که «دانش آموز دانشمند می‌شود» دو تاست، زیرا پیدایش آب از هوا باینست که باتباهی هوا تمام شود.

اما دانشمند شدن دانش آموز تباهی دانش آموز نیست بلکه کمال اوست. سپس گفت «و برای همین چیزهایی که حالشان اینست برخی بربخی دیگر بازگشت نمی‌کنند - و مرد کودک نمی‌شود، زیرا چیزی که در آینده خواهد بود از تکون هست نمی‌شود لیکن جز این نیست که پس از تکون چیزی بوجود می‌آید که گفته می‌شود همانا این آنست^۱» (فیلسوف) بگفته خود «و برای همین است» اشاره می‌کند بسخن خود همانا «این کونی است که تمام شده است از آنچه نزدیک بود که تمام شود»

۱- گفته می‌شد که نزدیک است که پیدا شود - ظ.

وذلك انه لما كان كون الرجل من الصبى انما هو خروج ما هو ناقص الى كماله فكان غير ممكن ان يكون شىء واحد بالاضافة الى شىء آخر^١ كما لا ونقصاناً، وكان التكوّن خروجاً من نقصان المتكوّن الى كماله لذلك لم يمكن ان يرجع الرجل فيصير صبياً اذ كان الرجل كما لا للصبى، وليس الصبى كما لا للرجل .

و معنى قوله وذلك انه ليس يكون من التكوّن ما سيكون ان السبب في انه ليس يكون من الرجل صبى^٢ هو ان الصبى ناقص، وهو الذى عبرت عنه بما سيكون لأنه متوجه في التكوّن الى كماله وليس يكون من التكوّن اى بالتكوّن ما سيكون اى الناقص، اى التكوّن ليس يأخذ من الكمال الى النقصان بل انما يأخذ من النقصان الى التمام. ثم قال: لكن انما يكون بعد التكوّن الشىء الذى يقال انه، اى انما لا يكون من الرجل صبى لأن^٣ ما سيكون وهو الناقص كالصبى قبل كون الرجل، والمتكوّن هو الذى يكون بعد التكوّن انما هو الشىء الذى يقال انه اى الذى يوصف بأنه موجود. ثم قال: فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة لأنه بعدها و لذلك لا يقال انه تكون الغداة من النهار، يعنى انه على^٤ مثال ما يكون من الصبى رجل عليه بعينه يكون النهار من الغداة

١ - شىء وآخر - ب .

٢ - الصبى - آ .

٣ - فهو - ه .

٤ - يعنى على - آ .

زیرا چون پیدایش مرد از کودک جزاین نیست که آن رفتن چیز ناقص است بسوی کمال خود، پس ممکن نخواهد بود که یک چیز نسبت بچیز دیگر هم کمال باشد - و هم کمبود. و تکوّن رفتن متکوّن از نقصان بسوی کمال خود است ازینرو ممکن نیست که مرد برگردد - و کودک شود، زیرا مرد کمال کودک بود - و کودک کمال مرد نبود.

و معنی گفته^۱ او «و این برای اینست که چیزی که در آینده^۲ نزدیک پیدا خواهد شد از تکوّن بوجود نمی آید» اینست که سبب اینکه مرد کودک نمی شود همانا آنست که کودک ناقص است و این همانست که او آنکه بزودی پیدا شد خواندم، زیرا که او در تکوّن بکمال خود رو آورنده است، و (چنین) نیست که از تکوّن یعنی بسبب تکوّن چیزی پیدا شود که عنقریب بوجود خواهد آمد یعنی ناقص. یعنی تکوّن نمی گیرد که از کمال بسوی نقصان برود بلکه جزاین نیست که او از نقصان بتمام می برد. سپس گفت:

«لیکن تنها پس از تکوّن چیزی بوجود می آید که گفته می شود همانا آن» (محقق است) یعنی جزاین نیست که مرد کودک نمی شود زیرا چیزی که در آینده^۳ نزدیک پیدا می شود و آن ناقص است مانند کودک پیش از پیدایش مرد است، و متکوّن و آن آنست که پس از تکوّن هست می شود تنها آن چیز است که گفته می شود همانا آن (محقق است) یعنی آنست که نشان داده می شود باینکه هست. سپس گفت:

«پس بنابراین داستان روز از بامداد پدید می آید، - زیرا که روز پس از بامداد است و برای همین است که گفته نمی شود که بامداد از روز پیدا شد» یعنی برابر همان داستانی که از کودک مرد پیدا می شود عیناً برابر همان داستان روز از بامداد پدید می آید.

اي انه يكون بعد الغداة و لذلك لا يقال انه تكون الغداة من النهار
اي لأنّ النهار انما يكون ابدأ بعد ان يتقدّمه الغداة لا يمكن ان يكون الغداة من
النهار، وذلك انه يجب من ذلك ان يكون الغداة قبل نفسها وهذا محال؛ ولذلك
لا يقال قولاً حقاً انه تكون الغداة من النهار .

ثمّ قال : فأما سائر الأشياء فيرجع بعضها الى بعض، يعنى ان سائر الأشياء
الذى^١ ليس يجب ضرورة ان يكون وجود احدهما متقدماً لوجود الآخر ولذلك
انما يكون الآخر بعد المتقدّم فيكون بعضها من بعض ، كما يكون من الهواء ماء
ويرجع^٢ فيكون من الماء هواء .
ثمّ قال : فعلى هاتين الجهتين جميعاً لا يمكن ان يكون الأشياء تمرّ بلا نهاية،
يعنى بالجهتين .

الجهة التي بها يكون احد شيئين يتكوّن من الآخر منهما ولا يعود فيتكوّن^٣
الآخر من الذي منه تكوّن كالرجل من الصبيّ ،
و الجهة التي عليها اذا تكوّن احد الشئيين من الآخر امكن ان يتكوّن
الآخر منهما من صاحبه ،

ولمّا حكم بهذا اخذ في ان يبيّنه فقال : و ذلك انّ الأشياء التي فيما بين
شيئين يجب ضرورة ان يكون لهانهاية، وهذا الحكم ظاهر بين وذلك انّ الأشياء
التي يوجد لها متقدّم لا يوجد قبله شئ آخر و متأخّر^٤ لا يوجد بعده شئ آخر
لا يمكن ان تكون غير متناهية ، - اذ كانت غير المتناهية لا اول لها^٥ ولا آخر
لأنّ الأوّل و الآخر نهايتان .

١- ان الاشياء التي - آ . ٢- يكون الهواء ماء فيرجع - آ . ٣- فتكون - آ .

٤- يكون - آ - ب - ه . ٥ - متأخر اذ - آ - ج . ٦- لا اول فيها - ب - ج - ه .

یعنی پس از بامداد پیدا می‌شود، و ازینرو گفته نمی‌شود که همانا بامداد از روز بوجود می‌آید، یعنی چون جزاین نیست که روز همیشه پس از آنکه بامداد برآن پیشی می‌گیرد پیدا می‌شود ممکن نیست که بامداد از روز پدید آید، و این برای اینست که ازین فرض لازم می‌آید که بامداد پیش از خود بوجود آید، و این محال است. و ازین جهت است که اگر گویند بامداد از روز پیدا شده سخن راستی نگفته‌اند.

سپس گفت: « اما چیزهای دیگر پس برخی بربخی دیگر بازگشت

می‌کنند یعنی همانا چیزهای دیگر که از روی نیاز لازم نیست که هستی یکی آنها پیش از هستی دیگری بود و ازینرو جزاین نیست که دیگری سپس پیشین هست می‌شود پس برخی از برخی دیگر پیدا می‌شوند، چنانکه هوا آب می‌شود و برمی‌گردد پس آب هوا می‌شود. سپس گفت: « پس براین هر دو جهت ممکن نیست که چیزها بینهایت بروند یعنی بدو جهت

بجهتی که یکی از دو چیز از دیگری پیدا می‌شود و برنمی‌گردد تا آن دیگری از آنکه پیدا شده بود بوجود آید مانند مرد از کودک.

و جهتی که برآن جهت هرگاه یکی از دو چیز از دیگری پیدا شد ممکن است که دیگری از آن دو از یار خود پیدا شود، و چون این فرمایش کرد آغاز کرد که آنرا روشن کند.

پس گفت « توضیح مطلب اینست که چیزهایی که میان دو چیز اند از روی نیاز واجب است که پایان رسند» و این حکم پیدا و روشن است و بیانش اینست که چیزهایی که پیشینی دارند که پیش ازو چیز دیگر نیست و سپسینی دارند که پس ازو چیز دیگر نیست ممکن نیست که بی پایان باشند، زیرا بی پایان نه آغاز دارد و نه انجام زیرا که آغاز و انجام دو پایان‌اند.

ثم قال: وامّا^١ هذه الأشياء فيرجع بعضها الى بعض، هذا القول قد قاله قبل حكمه بأنّ على^٢ هاتين الجهتين لا يمكن ان يكون الأشياء تمرّ^٣ بلانهاية و تبيّنه لذلك فأنّما اعاده لأنه اراد ان يبيّنه بشرح سببه وهو يشير بقوله^٤ هذه الأشياء الى الأشياء التي يتكوّن كل واحد منها من صاحبه كالماء من الهواء والهواء من الماء، ثم اتى^٥ بسبب ذلك فقال:

قال ارسطو طاليس

وذلك انّ فساد احدهما هو كون صاحبه، ثمّ قال: ومع ذلك ايضا فإنّه لا يمكن^٦ ان يكون الأوّل وهو^٧ ازليّ يفسد، وذلك انه لما كان التكوّن من ناحية اعلاه ليس هو بلانهاية فيجب ضرورة ان^٨ يكون الأوّل الذي لما فسد^٩ حدث عنه شيء ليس بازليّ.

قال يحيى بن عديّ

لما بيّن انّ العلل ليست بلانهاية وانّها تنتهى الى علّة اولى^{١٠} لاعلّة قبلها اخذ في هذا الفصل في ان يبيّن انّ العلل الأوّل^{١١} ليست فاسدة، ويقول: ومع ذلك اى ومع انه قد يوجد علل أول لاعلل قبلها فإنه لا يمكن ان يكون الأول وهو ازليّ ان يفسد، انه قد اخذ في هذا القول انّ الأول ازليّ وبالواجب فعل ذلك^{١٢}.

١- فأما - ٥. ٢- يكون تمر- آ. ٣- بقول- آ. ٤- فانه يمكن - ب.

٥- فهو- آ- ج. ٦- من جهة اعلاه ليس يمر الى غير نهاية فيجب ان - د.

٧- لما ان فسد- د. - لما فسدت- ه. ٨- بالواجب فعلى ذلك- آ.

سپس گفت « واما این چیزها پس برخی آنها برخی دیگر بازگشت می کند »

این سخن را پیش از آنکه فرمایش کند و روشن سازد که بر این دو جهت ممکن نیست که چیزها بی نهایت بروند گفته بود، و جز این نیست که آنرا بازگو کرد زیرا که خواست آنرا با پیدا کردن سببش هویدا نماید، و وی بگفته خود « این چیزها » اشاره می کند بچیزهائی که هر یک آنها از یار خود پیدا می شوند همچون آب از هوا. و هوا از آب، سپس سبب اینرا یاد کرد پس گفت:

« ارسطو گوید و این از آنست که تباهی یکی از آندو همان هستی یار اوست »
سپس گفت « و با وجود این همانا ممکن نیست که علت نخستین در حالتی که ازلی است تباه شود، زیرا که چون پیدایش از سوی بالای او بی پایان نیست پس از روی نیاز واجب است که آن علت نخستین که چون تباه شود چیزی از او پدید آید ازلی نباشد. »

یحیی گفت

چون پیدا کرد که علتها بی پایان نیستند و اینکه بعلت نخستین می رسند که علتی پیش از او نیست، درین فصل آغاز کرد روشن کند که علتهای نخستین تباه شونده نیستند، و گوید: « و با وجود این » یعنی و با اینکه گاهی علتهای نخستینی یافت می شوند که پیش از آنها علتی نیست « پس همانا ممکن نیست که علت نخستین در حالتی که ازلی است تباه شود » همانا آغاز کرد درین گفتار باینکه اول (تعالی) ازلی است و کاری بسزا کرد،

و ذلك انّ الأول الذي وجوده هو سبب وجود ما بعده من الموجودات ولا سبب لوجوده يجب ضرورة ان يكون ازلياً، ثمّ قال: و«ذلك» انّه لما كان التكوّن من ناحية اعلاه ليس هو بلانهاية، يعنى انّه لما كان^١ قد تبين انّ التكوّن له مبدأ من تلقاء اوله فلذلك^٢ ليس هو غير متناهٍ فيجب ضرورة ان يكون الأول الذي لما ان فسد^٣ حدث شيء ليس بأزليّ، هذا القول يحتاج ان يتمّ فهم مايعنيه به الى ان يقال قبله فإن وضع انّ الأول الذي عنه تكون الأشياء التي بعده انما يتكوّن الأشياء منه بفساده^٤، ثمّ يقال^٥: فيجب ضرورة ان يكون الأول الذي لما فسد حدث عنه شيء ليس بأزليّ^٦ ثمّ يضاف الى ذلك زيادة وهذا محال، لأنّه قد كان تبين^٧ انّ الأول ازليّ والأزليّ لا يمكن ان يفسد.

قال ارسطوطاليس

وايضاً فإنّ الشيء الذي بسببه^٨ تكون الأشياء هو غاية، وهذا هو الشيء الذي ليس وجوده بسبب غيره^٩ - لكن وجود سائر الأشياء بسببه، فيجب ان كان شيء هذه حاله أن لا يكون الأخير غير متناه.

١- من التكوّن الى كان سقط من نسخة آ. ٢- فذلك آ. ٣- لما فسد ه. ٤- تكون ب. ٥- لفساده آ-ب. ٦- قال آ-ج. ٧- باولى ب. ٨- يتبين آ. ٩- سببه آ-ج-ه. ١٠- وجوده هو بسبب تال-د.

زیرا که علت نخستین که هستی او سبب هستی موجودهای سپس اوست و هستی او را سببی نیست از روی نیاز واجب است که ازلی باشد. سپس گفت «چون پیدایش از سوی بالای اوبی پایان نیست» یعنی اینکه چون روشن شده است که پیدایش را از سوی آغاز سرآغازی است، بدین سبب بی پایان نیست، پس از روی نیاز واجب آید که آن نخستین که چون تباه شود چیزی نو پیدا شود ازلی نباشد.

در یافتن همه^۱ خواسته^۲ این گفتار نیازمند است باینکه پیش از آن گفته می شد پس اگر نهاده شود که (علت) نخستین که چیزها که پس از وی اند از او جامه^۳ هستی می پوشند جز این نیست که چیزها از او هست نمی شوند مگر بسبب تباهی او، سپس گفته می شد پس از روی نیاز واجب باشد که آن (علت) نخستین که چون تباه شود از وی چیزی پیدا شود ازلی نیست، سپس بدین افزوده می شد و این محال است، زیرا پیدا شده است که (علت) نخستین ازلی است، و ازلی روا نیست که تباهی پذیرد.

ارسطو گفت

و نیز همانا آن چیز که بسبب او چیزها هست می شوند او غایت است، و این آن چیز است که هستی او بسبب چیز دیگر نیست لیکن هستی چیزهای دیگر از اوست، پس اگر چیزی باشد که حالش اینست لازم آید که سپسین بی پایان نباشد،

فإن لم يكن شئ من الأشياء هذه حاله لم يكن الشئ الذى بسببه تكون الأشياء؛ فإن الذين يقولون بأن الأشياء غير متناهية^١ يبطلون طبيعة الجود الخيروهم^٢ لا يشعرون؛ على انه ليس يروم شئ من الأشياء فعلاً^٣ من الأفعال اى فعل كان وهو لا يقصد نهايته^٤.

قال يحيى بن عدى

بعد ان بين^٥ ان العلل الأول لا يمكن أن تفسد اخذ فى ان يبين ان العلة^٦ التمامية ايضا يجب ضرورة ان تنتهى الى^١ علة اخيرة من اجلها يعمل جميع الأشياء التى يعمل بسببها. فقال: وايضا اى مع ما بينناه فأننا نبين هذا ايضا فأن الشئ الذى بسببه اى الذى من * [اجله تكون الأشياء اى التى تفعل من اجله،] * هو غاية اى هو نهاية ليس بعدها نهاية اخرى وهذا اى وهذا الشئ الذى هو غاية هو الشئ الذى ليس وجوده بسبب اى من اجل غيره لكن وجود سائر الأشياء اى التى تفعل من اجله^٨ بسببه اى من اجله فيجب ان كان شئ^٩ هذه حاله ان لا يكون الأخير غير متناه اى أن كان شئ من اجله يفعل سائر الأشياء يجب ضرورة ان يكون اخير هو آخر الأشياء التى تفعل من اجله^٩.

-
- ١- الأشياء والذين يجعلون الأشياء غير متناهية-د. ٢- طبيعة الجود وهم-د.
٣- الأشياء ان يفعل فعلا-د. ٤- لا يقصد - نهاية-آ، - لا يقصد به نهاية-د.
٥- يبين-آ. ٦- العلل-آ. ٧- هو غاية هو الشئ الذى سقط من-آ.
٨- تقول من اجله-آ. ٩- اجل-ب.

پس اگر هیچ چیز از چیزها این (گونه) نباشد آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شوند نخواهد بود .

پس همانا آنانکه می‌گویند که چیزها بی انجام اند طبیعت جود را ناچیز می‌شمرند . و آنان بدل در نمی‌یابند علاوه بر اینکه هیچ چیز از چیزها فعلی از فعلها را آهنگ نمی‌کند . هر فعلی باشد در حالتی که نتیجه‌ای از آن نخواهد .

یحیی گفت

پس از آنکه روشن کرد که علت‌های نخستین ممکن نیست تباه شوند ، آغاز کرد پیدا کند که علت‌های تمامی نیز از روی نیاز واجب است بعلت سپسینی برسند که همه چیزهایی که بسبب علت تمامی انجام می‌گیرند برای او کرده شوند، پس گفت :

« و نیز » یعنی با آنچه پیدا کرده‌ایم پس این را نیز روشن کنیم که « همانا چیزی که بسبب او » یعنی از بهر او « چیزها هست می‌شوند » یعنی چیزی هائی که از بهر او کرده می‌شوند « آن غایت است » یعنی سرانجام - که سپس او پایانی دیگر نیست، « و این » یعنی و این چیز که غایت است « او چیزی است که هستی او بسببی نیست » یعنی از بهر جز خودش نیست « لیکن هستی دیگر چیزها » یعنی آنها که از بهر او کرده می‌شوند « بسبب اوست » یعنی از بهر اوست، « پس لازم آید که اگر چیزی باشد که حالش اینست سپسین ناجز انجام نباشد » یعنی اگر چیزی باشد که چیزهای دیگر از بهر او کرده می‌شوند از روی نیاز واجب است که سپسینی باشد که او پایان چیزهایست که از بهر او کرده می‌شوند

وان يكون الأشياء التي تفعل^١ من اجل الأخير متناهية ، ثم قال :
 وان لم يكن شئ^٢ من الأشياء هذه حاله لم يكن الشئ^٣ الذي بسببه^٤ تكون الأشياء
 يعنى انه ان لم يكن شئ البتة هذه حاله «اي انه آخر لا شئ بعده يفعل من
 اجله لم يكن اى لا يوجد الشئ الذي» بسببه^٥ اى من اجله تكون الأشياء وبعد
 ان بين هذا اخذ فى ان يلزم الوضع ان الغايات غير متناهية محالا (كذا) وهو
 ارتفاع جود البارى جل^٦ وعز^٧ وطبيعة الخير . ونقول^٨ : فأن^٩ الذين يقولون بأن
 الأشياء غير متناهية يبطلون طبيعة الخير وهم لا يشعرون اما كيف يلزم ان تبطل
 طبيعة الجود والخير فهو على^{١٠} ما اصف^{١١} ان الجواد انما يتم جوده بأن يوصل
 الخير الذى وجود به الى^{١٢} الموجود^{١٣} عليه - ومن البين ان ايصاله ذلك اليه
 هو نهاية فعله ، فأن وضع انه لانهاية لأفعاله لزم لامحالة ان لا يتم جوده ولذلك
 لا يوجد الخير الذى به وجود ؛ وبعد ان بين بهذا ان^{١٤} العلل التمامية ليست
 غير متناهية اخذ فى ان يبين ذلك ايضا من مقاصد الفاعلين فقال : على^{١٥} انه
 ليس يروم شئ^{١٦} من الأشياء ان يفعل فعلا من الأفعال اى فعل كان وهو لا يقصد
 به نهايته^{١٧} . اى إن^{١٨} الدليل على أن^{١٩} العلل التمامية ذات نهاية ان جميع من
 يفعل فعلا من الأفعال انما يقصد بما يفعله نهاية ما هي غاية افعال تلك ، ومن
 البين ان^{٢٠} الأفعال موجودة فالغايات اذ^{٢١} لا محالة موجودة .

١ - الأشياء تفعل - آ . ٢ - لسببه - آ - ب . ٣ - كذا والظاهر :
 يقول . ٤ - اصيف - آ . ٥ - وجود الى المحمود - آ ، وجود به الى المحمود - ج .
 ٦ - نهاية - آ . ٧ - موجودة فى الغايات اذ - آ ، موجودة فى الغايات اذا - ب - ج - ه .

و اینکه چیزهایی که از بهر پسین کرده می شوند پایان داشته باشند، سپس گفت «و اگر هیچ چیز از چیزها حالش این نباشد آن چیز که بسبب او چیزها هستی پیدا می کنند نخواهد بود» یعنی همانا «اگر چیزی که حالش اینست» البته نباشد یعنی همانا او پسینی است که هیچ چیز که این از بهر او کرده شده باشد پس او نیست، «نباشد» یعنی یافته نشود «آن چیزی که بسبب او» یعنی از بهر او «چیزها هست می شوند» :

و پس از آنکه اینرا پیدا کرد آغاز کرد بروشن کردن اینکه از فرض

غایتهای بی پایان محال لازم آید، و آن محال از میان رفتن جود باری عزوجل و طبیعت خیر است، و گوید: «همانا آنان که می گویند چیزها بی پایان اند خود نمی یابند که طبیعت جود و خیر را نابود می کنند» اما چگونه لازم می آید که طبیعت جود و خیر نابود شود، پس آن چنانست که نشان می دهم که بخشش بخشنده تمام نمی شود مگر اینکه خیری را که می بخشد برساند بآنکه می بخشد، و پیداست که خیر رساندن او بآنکه خیرش باو می رسد پایان (و هدف) کار اوست، پس اگر فرض شود که کارهای او پایان ندارد بناچار لازم آید که جود او تمام نشود، و ازین رو خیری که بخشیده^۱ اوست یافته نخواهد شد،

و پس از آنکه باین گفتار پیدا کرد که علت‌های تمامی بی پایان نیستند

آغاز کرد که از راه خواسته‌های فاعلان هم آنرا روشن سازد. پس گفت «علاوه هیچ چیز از چیزها کاری از کارها را هر کاری باشد آهنگ نمی کند در حالتی که پایان (و نتیجه) آنرا نخواهد» یعنی همانا راه اینکه علت‌های تمامی دارای انجام اند اینست - که همه کسان که کاری از کارها می کنند از کاری که انجام می دهند خواسته^۲ پسین دارند که آن هدف کارهای آنهاست، و پیداست که فعلها هستند، پس درینصورت غایتها هم بناچار هستند،

و من البيّن انّ الغايات كلّها نهايات ، فالنّهائيات التي هي الغايات موجودة ، وبعد ان بيّن انّ العلل التّماميّة متناهية بما تقدّم^١ وصفه اخذ في ان^٢ يبيّن ذلك ايضا على طريق الخلف من وجه آخر .

فقال :

ومع ذلك ايضا فأنّ بحسب قولهم^٣ ليس في الأشياء الموجودة عقل^٤ ، و

ذلك انّ العقل^٥ انّما يفعل ما يفعله دائما بسبب شيء^٦ من الأشياء - من قبل انّ هذا هو^٧ نهاية الفعل ، وذلك انّ النّهاية هي الغاية المقصود اليها .

اي مع ما قلناه ايضا فأنّ بحسب قولهم اي يلزم اذا وضع انّ القول بأنّ

العلل التّماميّة غير متناهية صحيح ان ليس في الأشياء الموجودة عقل . ولما حكم

* (بهذا الحكم) * اخذ في^٨ ان يبيّنه فقال : وذلك انّ العقل انّما يفعل^٩ ما يفعله دائما

بسبب اي من اجل شيء^{١٠} من الأشياء من قبل انّ هذا اي انّما يفعل من اجل شيء^{١١}

هو نهاية الفعل وذلك انّ النّهاية هي الغاية المقصود اليها .

وبعد ان بيّن^{١٢} تناهي العلل التّماميّة اخذ في ان يبيّن^{١٣} انّ العلل الصوريّة

ايضا لا يمكن ان تكون غير متناهية فقال :

١ - يقدم - آ - ج . ٢ - اخذوا - آ . ٣ - قوله - ب .

٤ - ان ذا العقل - د . ٥ - من ذلك هو - د . ٦ - حكم اخذني - آ .

٧ - يقول - آ . ٨ - يبيّن - آ . ٩ - تبين - آ .

و روشن است که غایتها همه پایانه‌اند، پس سرانجامهائی که همان غایتها اند موجود می‌باشند :

و پس از آنکه پیدا کرد که علت‌های تمامی پایان دارند چنانکه نشانی آن پیش‌گذشت آغاز کرد که آنرا دگرگونه از راه خلف روشن کند، پس گفت :

« با بود این نیز بگفته آنان در چیزهائی که هستند عقل نیست، زیرا جزاین نیست که همیشه عقل آنچه می‌کند بسبب چیزی از چیزها می‌کند، برای اینکه این همان پایان (وهدف) کار است، زیرا که پایان همان غایتی است که آهنگ شده » یعنی « با وجود آنچه ما گفتیم نیز همانا از گفته آنان » یعنی هرگاه فرض شود این سخن که علت‌های تمامی ناجز انجام‌اند درست است « لازم می‌آید که در چیزهائی که هستند عقل نبود » :

و چون این فرمایش فرمود آغاز کرد که آنرا پیدا کند پس گفت : « و این برای اینست که جزاین نیست که عقل همیشه آنچه می‌کند بسبب » یعنی از بهر « چیزی از چیزها می‌کند از آنرو که این » یعنی جزاین نیست که فعل می‌کند از بهر چیزی که او « همان پایان (وهدف) کار است، زیرا که پایان همان هدفی است که خواسته شده است » :

و پس از آنکه پایان داشتن علت‌های تمامی را پیدا کرد آغاز کرد روشن کند که علت‌های صوری نیز ممکن نیست که بی‌پایان باشند، پس گفت .

قال ارسطوطاليس

وايضاً فإنَّ الحال فيما سئل^١ عنه بما هو لا يمكن ان يكون القول فيها خارجاً عن هذا الحدِّ، وذلك انَّ المتقدِّم هو دائماً^٢ اولى بالوجود.

و اما الأخير فليس كذلك، والشئ الذي اوله ليس بموجود فإنَّ ما يتبع اوله ليس بموجود .

وايضاً فإنَّ من قال بهذا القول ابطل العلم ؛ وذلك انه لا يمكن العلم دون الوصول الى الأشياء التي لا تحتمل القسمة . ويكون العالم على هذا القياس غير موجود، وذلك أنَّ الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن ، فإنَّ الحال في الخطِّ ليست هذه الحال ، اعنى انه ليس وان كان^٣ لا يستقيم ان نقف عند اقسامه^٤ لا يمكن ان يدرك بالذهن دون وقوفه ، ولذلك^٥ من اقام في ذهنه^٦ خطأ غير متناه فلم يحص^٧ اقسامه .

١ - سأل - ج، - يسأل - د - ظ . ٢ - دائماً هو - د . ٣ - انه وان كان - د .
٤ - يقف عنه اقسام - آ ، - نقف على اقسامه - د ، يقف عند اقسامه - ه .
٥ - وكذلك - آ - ب - ج - ه . ٦ - في وهمه - د . ٧ - فلم يحصر - د - فلم يخص - ه .

ارسطو گفت

و نیز حال در آنچه از آن بماهو پرسش می‌شود ممکن نیست که گفتار پیرامون آن از این حدّ بیرون باشد، زیرا که پیشین همیشه بهستی سزاوارتر است، و اما پسین پس چنین نیست، و چیزی که او را آغاز نبود پیرو آغاز او هم نابود،

و نیز همانا کسی که این سخن را گفته دانش را ناچیز کرده است، زیرا دانش پیش از رسیدن بچیزهائی که بهره پذیر نباشد ممکن نیست؛ و بر این قیاس دانشمندی نخواهد بود، چرا که چیزهای بی پایان که حالشان اینست دریافتن آنها بذهن ممکن نیست،

و همانا حال خطّ این حال نیست، مقصودم اینست که گرچه راست نیست که نزد بهره‌های خطّ بایستیم چنین نیست که دریافتن خطّ پیش از ایستادن از بخش کردن آن ممکن نباشد، و ازینرو کسی که در ذهن خود خطّ بی پایانی بیا دارد بخشهای آنرا فرا نگرفته است؛

قال يحيى بن عدي

يعنى انه ليس يمكن ان يكون القول، - اى حد ماسئل عنه بما هو، - اى حد الصورة خارجاً عن هذا الحد، « [اى الحد] الأول الذى هو متقدم^١ واول الحدود. ثم اتى بالسبب فى انه لا يمكن^٢ ان يكون حد آخر خارجاً^٣ عن الحد الأول فقال : وذلك ان المتقدم هو دائماً اولى بالوجود ، واما الأخير فليس كذلك، اى انما قلت انه لا يمكن ان يوجد حد آخر خارجاً عن الحد الأول الذى يسأل عنه بما^٤ هو، لأن الحد المتقدم وهو الذى لاجد أقدم منه ما هو دائماً اولى بالوجود ، ولعمري انه لأنه قد وضع^٦ متقدماً لما بعده - والمتقدم قد تبين انه علة^٧ لوجود ما بعده^٨ وما هو علة للوجود لغيره هو^٩ اولى بالوجود من غيره، كما قد تبين^{١٠} قبل، « [ثم قال : واما الأخير^{١١} فليس كذلك، اى الأخير ليس هو فى انه^{١٢} اولى] » بالوجود من المتقدم كما ان المتقدم اولى^{١٣} بالوجود من المتأخر، ثم قال : والشئ^{١٤} الذى اوله ليس بموجود فأن ما يتبع اوله أيضاً ليس بموجود يعنى ان الشئ^{١٥} اى المعلول الذى اوله اى الذى علته ليس بموجود فأن ما يتبع اوله أيضاً ليس بموجود، وهو^{١٦} يشير بقوله ما يتبع اوله الى المعلول^{١٧}.

١ - مقدم - ه . ٢ - انه يمكن - ب . ٣ - حدا خارجا - آ .

٤ - ما - ب . ٥ - منه تماما هو - آ . ٦ - حد وضع - آ .

٧ - لعله - آ . ٨ - ما هو بعده - آ . ٩ - لغيره و هو - آ .

١٠ يتبين - آ ، - بين - ج . ١١ - واما خير - آ - ه . ١٢ - «فى انه» زائد

ظاهراً . ١٣ - هو اولى - آ . ١٤ - بموجود هو - ج - من قوله يعنى

الى قوله بموجود سقط من نسخة آ . ١٥ - المنع - آ .

بِحیی گفت

یعنی «ممکن نیست که گفتار» یعنی حدّ آنچه از آن بماهو پرسش می‌شود
یعنی حدّ صورت «از این حدّ» یعنی حدّ نخستین که پیشین و اوّل حدّ هاست
«بیرون باشد»، سپس سبب این را که ممکن نیست حدّی دیگر از حدّ نخستین
بیرون باشد یاد کرد و گفت :

« زیرا که پیشین همیشه سزاوارتر بهستی است ، و اماّ سپسین پس چنین
نیست » یعنی جزاین نیست که گفتم ممکن نیست که حدّ دیگر بیرون از حدّ
نخستین که از آن بعیست آن پرسش می‌شود یافته شود ، زیرا که حدّ پیشین
و آن حدّی است که حدّی پیش از او نیست آنست که همیشه سزاوارتر بهستی
است ، و بیکیشم سوگند که همانا این امر برای اینست که آن پیش از پسین خود
نهاده شده ، و پیدا شده است که پیشین علّت هستی پسین خود است ، و چیزی
که علّت هستی جز خود است از غیر خود بهستی سزاوارتر است ، چنانکه (این
مطلب) پیش ازین پیدا شده است . سپس گفت « و اماّ سپسین پس اوچنین نیست »
یعنی سپسین از پیشین سزاوارتر بهستی نیست آنچنانکه پیشین از سپسین سزاوارتر
بهستی است ، سپس گفت « و آن چیز که آغاز او موجود نیست پس همانا آنچه
پیرو آغاز اوست نیز موجود نبود » یعنی همانا « چیز » یعنی معلول « آنچنانی
که آغاز او » یعنی آنکه علّت اوست « موجود نباشد پس همانا آنچه پیرو آغاز
اوست نیز موجود نباشد » و او بگفته خود : « آنکه پیرو آغاز اوست » بمعلول
اشاره می‌کند ،

و هذا القول ناقص عن أنّ يتبيّن به ما يقصد بيبانه ، و ذلك أنّه إنّما يريد ان يبيّن^١ أنّ العلل الصوريّة ايضاً لا يمكن ان تكون^٢ غير متناهية بأن يلزم وضع ذلك محالاً هو ان يكون^٣ الموجودات غير موجودات، و القول التامّ الذي يبيّن^٤ ذلك هو هذا .

ان كانت العلل الصوريّة غير متناهية فليس فيها^٥ علة اولى، والعلّة الاولى هي اولى بالوجود من كل ما بعدها، وكل ما هو اولى بالوجود من كل ما بعده اذا لم يكن موجوداً لم يكن شئ^٦ ممّا بعده و هو التابع له موجوداً ، فالصور اذا ليست موجودة ؛ و اذا لم تكن الصور موجودة^٧ لم يكن شئ من الموجودات موجوداً وهذا محال، - من قبل ان الموجودات^٨ ظاهرة بيّنة الوجود، فما لزم وضعه اذا هذا المحال ، وهو ان العلل الصوريّة غير متناهية محال :

و بعد ان بيّن^٩ تنهى العلل الصوريّة بهذا النحو اخذ في ان يبيّن ذلك بنحو^{١٠} آخر، فقال : و ايضاً فإنّ من قال بهذا القول اي بأنّ العلل الصوريّة غير متناهية أبطل العلم ، و بعد ان حكم بهذا اخذ في ان يبيّنه فقال : و ذلك أنّه لا يمكن العلم دون الوصول الى^{١١} الأشياء التي لا تحتل^{١١} القسمة ، يعني أنّه إنّما يبطل العلم لأن الصور التي هي احقّ الصور بمعنى الصورة هي التي هي صور^{١٢} فقط ،

-
- ١ - يتبين - آ . ٢ - جميع النسخ : يكون .
 ٣ - ان يكون غير - آ . ٤ - يتبين آ - ب - ج . ٥ - بعينها - آ .
 ٦ - من كل ما بعدها وكل ما هو اولى بالوجود في نسخة آ مكرر .
 ٧ - سقط من نسخة آ و اذا لم تكن الصور موجودة . ٨ - الموجودات
 ٩ - يتبين - آ . ١٠ - نحو - آ . ١١ - لا يحتمل
 ١٢ - صورة - ب ، - الصور - آ . في النسخ الثالث .

و این گفتار چنان رسا نیست که خواسته^۱ او (ارسطو) را پیدا کند زیرا

جز این نیست که وی می‌خواهد روشن کند که علت‌های صوری نیز ممکن نیست که بی پایان باشند - باینکه از فرض آن محال لازم آید ، و آن محال اینست که موجودات موجود نباشند، و سخن تمامی که این خواسته را پیدا کند اینست که :

اگر علت‌های صوری بی پایان باشند در میان آنها علت نخستین نخواهد بود ، و علت نخستین از هر علت سپسین سزاوارتر است که موجود باشد؛ و هر چیز که از هر آنچه سپس اوست سزاوارتر بهستی باشد هرگاه موجود نبود هیچ چیز از چیزهایی که سپس او و پیرو اویند موجود نخواهد بود ، پس درینصورت صورتها موجود نباشند، و هرگاه صورتها نباشند هیچ چیز از موجودات موجود نخواهد بود ، و این محال است ، - ازینرو که موجودات پیدايند - وهستی آنها آشکارست ، پس چیزی که از فرض آن درین هنگام این محال لازم آید و آن اینست که علت‌های صوری بی پایان اند آن (فرض) خود محال خواهد بود :

و پس از آنکه بپایان رسیدن علت‌های صوری را بدینگونه پیدا کرد آغاز کرد که آنرا بگونه^۲ دیگر روشن کند ، پس گفت .

« و نیز همانا کسی که سخنش اینست » یعنی (گوید) علت‌های صوری ناجز انجام اند « دانش را نابود کرده است » ، و پس از آنکه بدین سخن فرمان کرد پیدا کردن آنرا آغاز کرد ، پس گفت : « بیانش اینست که دانش پیش از رسیدن بچیزهایی که بهره پذیر نیستند ممکن نیست » یعنی جز این نیست که دانش ناجز است ، زیرا صورت‌هایی که سزاوارترین صورتهایند بمعنی صورت آنهایی هستند که تنها صورتند :

وهي التي مع انها صور ليست اجناساً ، وهي التي يدلّ عليها الحدود التامة
وهي لذلك غير منقسمة الى صور اخر ، فالعلم التام لا يمكن الا بالوصول الى
امثال هذه الصور ، فان وضع ان العلل الصورية غير متناهية لم يمكن ان يوصل
الى امثال هذه الصور ، - فيبطل لذلك العلم . ثم قال : ويكون العالم على هذا
القياس غير موجود ، وهذا القول على غاية الصدق والبيان ، فانه اذ كان العالم
جوهرًا ذا علم فاذا لم يكن علم فواجب ضرورة ان لا يوجد جوهر ذو علم . ثم
قال : وذلك ان الأشياء غير متناهية التي هذه حالها . لا يمكن ادراكها بالذهن ،
يعنى ان الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها^٢ اي التي يراد ان تدرك من حيث
هي غير متناهية لا يمكن ادراكها بالذهن - اي بالتصوّر العقلي ، ولما زاد قوله
التي هذه حالها كانه احسن بأن للطالب^٣ ان يطلب السبب في زيادته^٤ ايّاه ،
اذ ليس من غير المتناهية شيء يمكن ان يدرك بالذهن ، فلذلك اتبع قوله هذا بقوله :
فان الحال في الخط ليست هذه الحال ، يعنى ان الخط ليس حاله في انه لا يمكن
ان يتصورّ الذهن غير المتناهي منه كحال العلل غير المتناهية . ثم اخذ في ان
يشرح ما يعنيه بقوله ليست حال الخط هذه الحال ، فقال : اعنى انه ليس وان
كان لا يستقيم أن نقف^٥ عند اقسامه لا يمكن ان يدرك بالذهن دون وقوفه ،

١ - لا يوجد ثم - آ . ٢ - سقط من نسخة آ لا يمكن الى حالها .

٣ - احسن بان الطالب - آ - ب - ج - ه - وهو غلط . ٤ - في زيادة - آ .

٥ - يقف في النسخ الرابع .

و آنهایی هستند که باینکه صورت اند جنس نیستند، و اینها آن (صورت) هابند که حدّ های تامّ بدانها رهنمائی می کند، - و ازینرو بصورت های دیگر بخش نمی شوند، پس دانش تامّ ممکن نیست مگر با رسیدن بمانند این صورتهای، پس اگر فرض شود که علت های صوری بی پایان اند رسیدن بچنین صورتهائی ممکن نخواهد بود، پس بهمین جهت دانش باطل می شود. سپس گفت :

« و برین قیاس دانشمند وجود نخواهد داشت » و این گفتار در نهایت راستی و روشنی است، چه اگر دانشمند گوهری دارای دانش است پس هرگاه دانشی نباشد پس از روی نیاز واجب است که گوهرِ دارای دانش یافته نشود. سپس گفت : « زیرا که چیزهای بی پایان که حال آنها اینست در یافتن آنها بذهن ممکن نیست » یعنی همانا چیزهای بی پایان که حال آنها اینست یعنی آنها که آهنگ می شود که از آنرو که بی پایان اند دریافته شوند « در یافتن آنها بذهن » یعنی بتصوّر عقلی « ممکن نیست ».

و چون جمله « آنها که حالشان اینست » افزود گویا دریافت که دانشجو را رسد که چرائی افزودن آنرا بخواهد، زیرا هیچ چیز نا جز انجام نیست که در یافتن آن بذهن ممکن باشد، پس ازینرو بدنبال آن این سخن آورد که « همانا حال خطّ این حال نیست » یعنی اینکه حال خط در اینکه ممکن نیست ذهن بی پایان آنرا دریابد همچون حال علت های بی پایان نیست. سپس آغاز کرد که مراد گفته خود را که حال خط این حال نیست روشن کند، پس گفت : « مقصودم

اینست که گرچه راست نیست که در بخش کردن (یا نزدبهرهای) خط بایستیم، - لیکن چنین نیست که ممکن نباشد که پیش از ایستادن دریافته شود بذهن »

اى اعنى بقولى ^١ انّ حال الخطّ ليست هذه الحال انه ليس و ان كان الخطّ غير المتناهى لايمكننا ان نقف ^٢ عند اقسامه ، اى لا يمكننا ان نعرف اقسامه - من قبل انها غير متناهية ، لا يمكن ان يدرك بالذهن ، اى ليس لأننا لا يمكننا ^٣ ان نقف ^٢ على اقسامه لا يمكننا ان نتصوّره بالذهن ، بل قد يمكننا ^٤ ان نتصوّره بالذهن وان ^٥ كُنّا لا يمكننا ان نعرف اقسامه اذ كانت غير متناهية . ثمّ قال : ولذلك من اقام فى ذهنه خطّاً غير متناهٍ فلم يحصّ اقسامه ، اى لانه قد يمكن ان يتصوّر الخطّ غير المتناهى بالذهن من غير ان يوقف ^٧ على اقسامه يكون من اقام فى ذهنه خطّاً فلم يحصّ ^٦ اقسامه :

و بعد ان بيّن انّ العلل الصوريّة ليست غير متناهية اخذ فى ان يبيّن ^٨ انّ العلل الهيولانيّة ايضاً ليست غير متناهية ^٩ فقال :

قال ارسطوطاليس

وايضاً فإنّ الهيولى يجب ضرورة ان تُنوّم فى متحرّك ، ولا يمكن ان يكون فى شىء غير متناهٍ شىء من الأشياء ، فإن لم يكن هذا هكذا فليس الشىء الذى هو غير متناهٍ بغير متناهٍ ^{١٠} .

١ - وقوفه اى اعنى بقوله - آ ، - وقوفه اعنى بقوله - ب . ٢ - فى النسخ

يقف . ٣ - لانا يمكننا - ب . ٤ - بل تمكنا - ب ، - بل قد

تمكنا - آ . ٥ - فان - آ - ج - ه . ٦ - فلم يخص فى ثلث نسخ .

٧ - توقف - آ . ٨ - يتبين - آ . ٩ - كلمة «متناهية» ليست فى «آ» .

١٠ - من الاشياء بالفعل - فان لم يكن هكذا - فليس الذى - فى غير المتناهى بغير متناه - د .

یعنی مقصود سخنم که حال خطّ این حال نیست اینست که گرچه اگر خط بی پایان باشد برای ما ممکن نیست که نزد بخشهای آن بایستیم، یعنی ممکن نیست که ما از آنرو که بی پایان است بهره‌های آنرا بشناسیم، - لیکن چنین نیست که در یافتن آن بذهن ممکن نباشد، یعنی چنین نیست که چون برای ما ممکن نیست که در بخش کردن آن بایستیم ممکن نباشد که آنرا بذهن دریابیم، بلکه بی‌گمانی می‌توانیم آنرا در ذهن تصوّر کنیم، - گرچه چون بهره‌های آن بی‌پایان است نمی‌توانیم آنها را بشناسیم. سپس گفت «و برای همین است که کسی که در ذهن خود خطی ناجز انجام بپا دارد بهره‌های آنرا دریابد» یعنی چون بساممکن است که در ذهن خطی ناجز انجام اندر یافته شود - بی‌اینکه بهره‌های آن دریافته شده باشد پس کسی که در ذهن خود خطی فرض کند بخشهای آنرا فرا نگرفته باشد. و پس از آنکه روشن کرد که علت‌های صوری ناجز انجام نیستند آغاز

کرد پیدا کند که علت‌های هیولانی هم ناجز انجام نیستند پس گفت :

ارسطو گفته

و نیز پس همانا مایه از روی هراینگی واجب است که در جنبنده‌ای توهم شود، و ممکن نیست که چیزی از چیزها در چیز بی‌پایان باشد، پس اگر این چنین نباشد پس آن چیز بی‌پایان بی‌پایان نخواهد بود.

قال يحيى بن عدى^١

قوله : وايضا اى ويتبين مع ما بينناه ان العلل الهولانية ليست غير متناهية بأن^٢ الهولى يجب ضرورة ان تتوهم فى متحرك^٣، وهذا القول فى غاية الصدق وذلك ان اذهى^٤ الموضوع الأول لشيء^٥ الذى عنه يكون الشيء وهو^٦ موجود فيه لا بطريق العرض، فمن البين ان كون ما يكون^٧ عنها انما يكون بحركة، فلذلك يجب ان^٨ لا يتوهم اى لا يتصور معناها الا فى متحرك. ثم قال : ولا يمكن ان يكون فى شيء غير متناهى من الأشياء. وهذه القضية اخذها ههنا اخذا^٩ بغير بيان، لأنه قد بينها فى كتابه فى السماع الطبيعى. ثم قال : فان لم يكن هذا هكذا فليس الشيء الذى هو غير متناهى بغير متناهى. اى فان لم يكن هذا المتحرك الذى يتوهم فيه الهولى هكذا، اى ليس هولاً يوجد فيه شيء من الأشياء - بل قد يوجد فيه الحركة واشياء آخر غيرها، فليس الذى هو غير متناهى اى فليس الشيء الذى وضع انّه غير متناهى بغير متناهى - بل هو متناهى.

١ - « بغير متناهى » ليس فى نسخة « ج » ، و« قال يحيى بن عدى » ليس فى نسخة ب .

٢ - كذا فى النسخ والظاهر : فان . ٣ - من قوله ولا يمكن الى قوله يتحرك ههنا

سقط من نسخة « آ » . ٤ - اذهى - ب . ٥ - كشيء - آ .

٦ - الشيء هو - آ . ٧ - ان ما يكون - ب - ان يكون لى يكون - آ .

٨ - يجب ضرورة ان - آ . ٩ - احدها ههنا احدا - ب - ج ، - احدها ههنا

احد - آ .

یحییٰ گفت

گفته^۱ او « و نیز » یعنی و با آنچه پیدا کردیم هویدا می شود که علت‌های هیولانی ناجز انجام نیستند « باینکه مایه از روی نیاز واجب است که در جنبنده‌ای توهم شود » و این گفتار بغایت راست است، زیرا که چون آن (مایه) موضوع نخستین است برای یکایک چیزهایی که از او بوجود می آیند درحالتی که آن (موضوع) در آن (چیز) موجود است نه براهی که عرض در موضوع است، پس آشکار است که آنچه از هیولی^۱ پیدا می شود جز این نیست که بسبب جنبش پیدا می شود، پس از اینرو واجب است که توهم نشود یعنی تصور نشود معنای مایه مگر در جنبنده‌ای. سپس گفت « و ممکن نیست که در چیز بی پایان چیزی از چیزها بوجود آید » و این قضیه را اینجا آورد بی اینکه آنرا روشن کند، زیرا که آنرا در کتاب سماع طبیعی خود روشن کرده است. سپس گفت « اگر این چنین نباشد پس آن چیز ناجز انجام نا جز انجام نبود » یعنی اگر این جنبنده که در آن مایه توهم می شود چنین نباشد یعنی چنین نیست که در آن هیچ چیز از چیزها یافته نمی شود، - بلکه در آن گاهی جنبش و چیزهای دیگر جز آن (جنبش) یافته می شود، پس آنکه بی پایان بود بی پایان نبود، یعنی پس آن چیز که بی پایان فرض شده بود بی پایان نیست بلکه پایان دارد.

و بعد ان استتمّ بيان انّ العلل الأربع ليست غير متناهية على استقامة ، اخذ
في ان يبيّن^١ انّ انواع العلل ايضا ليست غير متناهية فقال :

قال ارسطوطاليس

و ايضاً فإنّ انواع العلل لو كانت غير متناهية في الإحصاء
لم يكن العلمُ ولا على هذه الجهة ، وذلك انا انما نرى انا قد
علمنا^٢ اذا عرفنا العلل، ولا يمكن المتناهي ان يجوز^٣ ما لانهاية له
- على طريق التزيّد^٤ .

قال يحيى بن عدى

قوله وايضا اى وتبيّن^١ ايضاً انّ انواع العلل ليست غير متناهية ، فإنّ انواع
العلل لو كانت غير متناهية في الأحصاء اى لو كانت انواع العلل ليست اربعة وهى :
الهيولى، والفاعل، والصورة، وما من اجله، وهى العلة التمامية ؛ بل كانت انواعها فى
الاحصاء اى فى عددها غير متناهية ، ثمّ اتبع كون انواع العلل غير متناهية فى العدد
ما يلزمه فقال : لم يكن العلم ولا على هذه الجهة ، وانما زاد قوله : ولا على هذه الجهة
لأنه قد كان بيّن انّ العلم يبطل اذا وضع انّ العلل الصورية غير متناهية على
استقامة^٥ « [ثم] اتى بالدليل على انّ العلم لا يكون اذا كانت انواع العلل غير
متناهية فى العدد ، فقال : وذلك انا انما نرى انا قد علمنا اذا عرفنا العلل ،
ولا يمكن المتناهي ان يجوز^٣ ما لانهاية له على طريق التزيّد .

١- يتبين - آ . ٢ - انا قد وصلنا الى العلم - د . ٣ - بحور - ب .

يحوز - ظ . ٤ - ليس « على طريق التزيّد » فى : د . ٥ - استقامته - ب .

و پس از آنکه پیدا کردن اینکه علت‌های چهارگانه بی پایان نیستند از راه راست بانجام رسانید، آغاز کرد پیدا کند که انواع علت‌های چهارگانه نیز بی پایان نیستند. پس گفت :

ارسطو گفته

و نیز همانا انواع علت‌ها اگر در شمارش بی پایان باشند دانش وجود نخواهد داشت ، - و نه ازین رو ؛ زیرا که ما جز این نیست که می‌یابیم که دانستیم هرگاه علت‌ها را بشناسیم ، و ممکن نیست که متناهی چیز را فرا گیرد که از راه افزایش پایان ندارد .

یحیی گفت

سخن او « و نیز » یعنی و نیز پیدا شد که انواع علت‌ها بی پایان نیستند « چه اگر انواع علت‌ها در شمارش بی پایان باشند » یعنی اگر انواع علت‌ها چهار نباشند و آن : مایه ، و فاعل ، و صورت ، و آنکه (کنش) برای اوست ، و آن علت تمامی است ، - بلکه انواعشان در فرا گرفتن یعنی در شمارشان بی پایان باشند . سپس آنچه از بی پایان بودن شماره انواع علت‌ها لازم می‌آید آورد و گفت : « دانش نخواهد بود و نه برین رو » و جز این نیست که سخن : « و نه برین رو ، » را افزود زیرا پیدا کرده بود که هرگاه براه مستقیم فرض شود که علت‌های صوری ناجز انجامند دانش نابود می‌شود . سپس دلیل آورد بر اینکه اگر انواع علت‌ها در شمار بی پایان باشند دانش وجود نخواهد داشت . پس گفت :

« بیان سخن اینست که ما جز این نیست که می‌یابیم که دانستیم هرگاه علت‌ها را بشناسیم ، و ممکن نیست که متناهی چیز را فرا گیرد که افزایش آن پایان ندارد . »

قوله : انّا انما نرى انّا قد علمنا اذا عرفنا العلل ، هوقضية قد بينها في كتابه في البرهان، وقوله ولا يمكن المتناهي ان يجوز^١ ما لانهاية له على^١ طريق التزيد، يشير منه بالمتناهي الى^١ علمنا ، وذلك ان^٢ علمنا من قبل انه يتكون^٢ بعد ان لم يكن ، - فله لامحالة مبدأ، ومن قبل انّا لا يمكننا ان نستعمل^٣ النظر دائماً يجب ضرورة^٣ ان يكون لعلمنا آخر ينتهي اليه - فيقف عنده ، فلذلك^٤ هو متناهٍ ، وغير المتناهي يتزيد^٥ دائماً ، فلذلك لا يمكن ان نعلمه^٦ اذ كان علمنا عند التزيد يقف^٧ و ينقطع ولا يتزيد^٥ دائماً ، ومن البين^٨ ان^٨ الذي لا يمكنه ان يتزيد دائماً لا يمكنه ان يجوز^١ ويحصر ما يتزيد^٨ دائماً .

و بعد ان فرغ من بيان ان^٩ العلل ليست غير متناهية لا^٩ على^٩ جهة الاستقامة ولا على جهة الأنواع اخذ في ان يعدد^{١٠} اختلاف احوال الناس في سهولة قبولهم ما يسمعون من اصناف العبارات - والبيانات لما يُبين ، واختلاف انقيادهم لها، و اختلاف اثارهم ما يؤثره كل^{١١} صنف « [منهم] » فيها ،^{١١} وان^{١٢} سبب ذلك^{١٢} اختلاف عاداتهم^{١٣} الجارية فقال :

-
- ١ - بحور - ب ، - والظاهر يجوز . ٢ - فيكون - آ ، - لتكون - ب - ج .
 ٣ - يستعمل - ب - آ - ه . ٤ - فذلك - آ . ٥ - يزيد - آ .
 ٦ - يعلمه - آ - ج - ه . ٧ - نقف - آ ، - نقف - ج . ٨ - يحصى
 ما يزيد - آ . ٩ - الا - آ . ١٠ - تعدد - آ - ه ، بعدد - ب - ج .
 ١١ - منها - آ - ج . ١٢ - ان ذلك - آ . ١٣ - عاداتهم - آ .

سخن او : «همانا جز این نیست که ما می‌یابیم که ما دانستیم هرگاه علتها را بشناسیم» ، قضیه ایست که آنرا در کتاب برهان خود پیدا کرده است ، و گفته او : « و ممکن نیست که متناهی چیز را که از راه افزایش بی پایان است فرا گیرد » ، بمتناهی اشاره بدانند ما می‌کند ، زیرا دانش ما از آنرو که پس از آنکه نبوده پیدا می‌شود پس بناچار آغازی دارد ، و از آنجا که برای ما ممکن نیست که همیشه نظر را بکار بریم از روی هراينگی واجب باشد که دانش ما را انجामी بود که بدان (انجام) رسد - و نزد آن بایستد ، پس بهمین جهت دانش ما متناهی است ، و بی پایان پیوسته رو با افزایش است ، - از اینرو ممکن نیست که آنرا بدانیم ، زیرا که دانش ما هنگام افزایش می‌ایستد - و سپری می‌شود - و پیوسته رو با افزایش نمی‌رود ، و پیداست که چیزی که ممکن نیست همیشه در افزایش باشد ممکن نیست چیز را که همیشه در افزایش است فرا گیرد و برشمارد .

و پس از آنکه از پیدا کردن اینکه علتها بی پایان نیستند - نه برسوی استقامت - و نه برسوی انواع پرداخت ، آغاز کرد که گوناگون بودن احوال مردم را در آسان پذیرفتنشان اصناف عبارتها و سخنان پیدا را که می‌شنوند ، و اختلاف رام شدنشانرا در برابر این سخنان و گوناگون بودن آنچه از این امور هر صنفشان برمی‌گزینند بشمرد ، و پیدا کند ، که سبب این اختلاف ، گوناگون بودن عاداتهای همیشگی آنهاست . پس گفت :

قال ارسطوطاليس

لكنّ الإنقياد لما نسمعه^١ انّما يكون بحسب العادة ، و ذلك انّا انّما نقول^٢ بما تعودنا^٣ سماعه، ونرى^٤ انّ ما سوى ذلك غير مشاكل^٥ له. بل نرى^٦ ما لم نعتده مستشعنا^٧ غير معروف، وذلك انّ الشئ^٨ الذي قد جرت به العادة و الف^٩ اعرف .

قال يحيى بن عدى

قد قلنا ما غرضه ان يفيدناه^{١٠} في هذا الفصل وما بعده ممّا يجرى^{١١} مجراه ، وكلامه في هذا الفصل بيّن مستغن عن تكلف^{١٢} شرح له .

قال ارسطوطاليس

وقد نصل^{١٣} الى^{١٤} معرفة مقدار قوّة ما قد جرت^{١٥} به العادة بأن ننظر^{١٦} في النواميس، فإنّك تجد ما فيها من الالغاز. و الأشياء

١ - لما تسموا - آ - لا نسمعه - ه .

٢ - انا نقول - د .

٣ - تعودنا معه - ه . ٤ - مشكل - آ . ٥ - ما لم نعتده مستشعنا - آ ،

٦ - ما لم نعتده مستشعنا - ب ، ما لم نعتده مستشعلا - ج ، ما لم نعتده مستشعنا - ه .

٧ - الشئ الشئ - آ . ٨ - جرت العادة الخ ، ه - ، جرت العادة والالفة

والانقياد لما نسمعه - د . ٩ - يفسدناه - آ . ١٠ - جرى - آ .

١١ - تكليف - آ . ١٢ - يصل في النسخ الثلث . ١٣ - مقدار ما جرت - د .

١٤ - ينظر في النسخ الثلث .

ارسطو گفته

لیکن سرفرود آوردن در برابر آنچه می‌شنویم جز این نیست که بسته به عادت است، و این برای اینست که جز این نیست که می‌گوئیم آنچه را که بشنیدن آن خو گرفته‌ایم، و بدل می‌بینیم که آنچه جز اینست مانند آن نیست، - بلکه چیز را که عادت نداریم زشت و ناشناس می‌پنداریم، زیرا چیزی که عادت بر آن رفته و با آن خو گرفته شده شناخته تر است.

یحییٰ گفت

گفته‌ایم که در این فصل و آنچه پس ازین فصل پیرامون مطالب آن است چه چیز خواسته اوست که بما می‌دهد. و سخن او درین فصل روشن و از شرح کردن بینیاز است.

ارسطو گفت

گاهی بشناسائی اندازه نیروی چیزی که عادت شده دست می‌یابیم - باینکه نوامیس را نیک بنگریم، پس همانا تو لغزها و چیزهائی را

الشبيهة^١ بالخرافات بسبب الإلف^٢ لها اجل^٣ واقوى في النفس^٤
من ان يتعرف حقيقتها^٥.

قال يحيى بن عدى

ما تضمنته هذا الفصل اتى^٦ به دليلاً^٧ على ما حكم به من اننا انما ننقاد
ونقبل^٨ ما قد جرت به عادتنا^٩ في الأقاويل- وطرق البيانات- والاقناعات، ويقول
وقد^{١٠} نصل الى معرفة^{١١} مقدار قوة ما قد جرت به العادة، يعنى اننا نحصل^{١٢} لنا
علم مقدار فصل قوة العادة بأن ننظر في النواميس، فإنك^{١٣} تجد فيها، يعنى انك
تبين^{١٤} ان ما يقال فيها من الألفاظ اى من الأقاويل التى لا يصرح فيها عن المعانى
التى يعبر^{١٥} عنها بتلك^{١٦} الأقاويل، بل انما يشار اليها على طريق التشبيه،
والأشياء الشبيهة بالخرافات^{١٧}، وانما شبه العبارات المستعملة فى
الناويس بالخرافات^{١٨} من قبل انها انما هى على طريق التمثيل^{١٩} والتشبيه،
لا بالأسماء^{٢٠} الحقيقة الدالة على المعانى المقصودة تصريحاً،

- ١- الشبهة - آ - ب . ٢ - الالفه - د . ٣ - اجل فى النفوس - د .
٤ - حصصها - آ ، - تتعرف حقيقتها - د . ٥ - الفصل دليلاً - آ .
٦ - تقبل - آ . ٧ - باعادما - ب . ٨ - نقول قد - آ .
٩ - معرفة و - آ . ١٠ - يحيل - نسخة - نعد - ب ، يخيل - نسخة .
١١ - فانك قابل - ب . ١٢ - تبين - ج . ١٣ - تعبر - ج .
١٤ - تلك - ب . ١٥ - الخرافات - آ ، - الخرافات - ب ه - ظ .
١٦ - التمثيل - آ . ١٧ - بالاشياء - آ .

همانند سخنان گیزاف در آنها می‌یابی که بسبب خوگرفتن با آنها در نفس بزرگتر و نیرومند ترند از اینکه حقیقت آنها شناخته شود .

یحیی گفت

مطالب این فصل را آورد تا دلیل باشد بر آنچه فرمان کرده بود، و آن اینست که ما جز این نیست که فرمان می‌بریم - می‌پذیریم آنچه را که در گفتارها و راه‌های بیانها و اقناعها خوگرفته‌ایم ، و گوید: « و گاهی بشناسائی اندازهٔ نیروی چیزی که عادت شده دست می‌یابیم » یعنی همانا باندازهٔ فصل نیروی عادت پی می‌بریم « باینکه در نوامیس بنگریم ، پس همانا تو در آن (نوامیس) می‌یابی » یعنی بر تو آشکار می‌شود که « چیستانهایی ^۱ » که در آنها گفته می‌آید یعنی سخنانی که معنیهای را حکایت می‌کنند که در حکایت آن معنیها روشن نیستند، - بلکه جز این نیست که از راه تشبیه « و چیزهایی مانند خرافات » بآن معنیها اشاره می‌شود ، و جز این نیست که عبارت‌هایی را که در نوامیس بکار می‌رود بخرافات مانند کرد از آنرو که اینها بر روش تمثیل و تشبیه اند، - نه بنامهای حقیقی که در رهنمونی بمعنیهای آهنگ شده صریح باشند ،

كما انّ الجزافات^١ ايضاً انما هي معبّرة عن معان ليس تلك العبارات منبثة^٢ عن حقيقتها بسبب^٣ الألف لها اجلّ و اقوى^٤ في النفس من ان يتعرّف حقيقتها، وقوله هذا ظاهر لا يحتاج الى شرح، و اشار بقوله اجلّ الى تعظيم المعتقدين لها و اجلالهم ايّاها^٥، و بقوله اقوى الى تمكّنها في انفسهم .

قال ارسطو طاليس

و بعض الناس ان لم يسلك الإنسان في كلامه مسلك^٦ التّعالم لم يقبلوا منه قوله، و بعضهم ان لم يسلك الإنسان في كلامه سبيل التّمثيلات لم يقبلوا منه^٧ ما يقوله، و بعضهم^٨ يطالب بشهادة الشاعر، و بعض الناس يطلب^٩ ان يكون كلّ ما يتكلّم به مستقصى^{١٠} على حقيقته، و بعضهم يتأذى^{١١} بالكلام المستقصى^{١٢} و يكرهه^{١٣}، - اما لأنّه لا يمكنه ضبطه، و اما لأنّ سبيله سبيل قبيح، فإنّ الاستقصاء فيه شيء من ذلك،

١- العرافات - ب - هـ ، - الخرافات - ظ . ٢ - منبثة - آ ، - مسه - ج .

٣- كذا في جميع النسخ و لعله : و هي بسبب . ٤- ايّاهم - آ . ٥ - الانسان

لهم في كلامه سبيل - د - الانسان وفي كلام يسلك - آ . ٦- من قوله منه الى

ههنا سقط من نسخة : آ . ٧ - لم يقبلوا منه قوله في ذلك و بعضهم يطالب بشهادة

الجماعة و بعضهم - د . ٨- بعض يطلب - آ . ٩ - مستقصى و تكرهه -

آ ، المستقصى و تكرهه - ب - ج .

همچنانکه خرافات هم جز این نیست که از معنیهای تعبیر می کنند که آن عبارتها آگهی دهنده از حقیقت آنها نیست . و این (چیستانها و الفاظ شبیه خرافات) « بسبب خوگرفتن با آنها در روان بزرگتر و نیرومندتراند از اینکه روان حقیقت آنها را بشناسد » . و این سخن او پیدا است بروشن کردن نیاز ندارد، و بگفته خود: بزرگتر اشاره کرد بزرگ شمردن و بزرگ داشتن گروندگان آنها را ، و بگفته^۲ : خود نیرومندتر، اشاره کرد باستواری آنها در روانشان .

ارسطوگفت

و برخی مردم اگر انسان در سخن خود راه تعالیم را نپیماید سخن او را نپذیرند ، و برخی اگر انسان راه داستان زدن نرود ، سخنش را بساور ندارند ، و بعضی گواهی گروه می خواهند ، و بعضشان گواهی شاعر می جویند، و برخی مردم می خواهند که هر سخن پایان حقیقت خود رسد ، و بعضی از سخنی که پایان رسد آزرده می شود، و آنرا ناخوش دارد . یا برای اینکه نمی تواند آنرا بهوش نگه دارد، و یا برای اینکه راه آن راهی زشت است ؛ پس همانا در پایان رسانیدن سخن چیزی از زشتی است ،

فلذلك^١ قد يظنّ أنه كما أنّ الاستقصاء في المعاملات ندالة كذلك الأمر^٢ فيما يتكلّم^٣ به .

قال يحيى بن عدىّ

جميع ما اتى^٤ به في هذا الفصل انما هو لبيّن^٥ به انّ الانقياد للأقاويل^٥ والقبول للبيانات يختلف بحسب اختلاف الألف والعادة، وعبارته فيه واضحة لايحتاج الى^٦ شرح .

وبعد ان بيّن^٦ ممّا للعادة والألف وانقياد الناس لهما اخذ في ان يبيّن^٦ انه يجب ان تتقدّم^٧ فتأدّب^٧ وتتعرف^٨ الطرق في معرفة واحد واحد من الأشياء التي يقصد بيانها . فقال :

قال ارسطوطاليس

فلهذا ما يجب^٩ ان يتأدّب^٩ الإنسان في معرفة سبيل كلّ واحد من الأشياء^{١٠} التي يروم تبينها، فإنّه من القبيح ان يطلب معا علم^{١١} من العلوم^{١٢} - والجهة التي بها ينبغى ان يبيّن^٦ ، وليس يسهل وجود ولا واحد^{١٣} من الأمرين .

-
- ١- ولذلك - د . ٢- المعاملات بذلك الاجر - آ . ٣- تتكلّم - ب - ظ .
٤- ليتبين - هـ . ٥- الاقاويل - آ . ٦- يتبين - آ .
٧- يتقدّم - آ - هـ . ٨- فتتعرف - آ . ٩- فلذلك يجب - د - ظ .
١٠- الاشباب - آ . ١١- نطلب معاعلماً - د . ١٢- العلم - آ .
١٣- يسهل ولا وجود واحد - د .

ازینرو بسا گمان برند که همچنانکه استقصاء در داد و ستد فرومایگی است کار در آنچه ما در آن گفتگو می کنیم هم چنین است .

یحییٰ گفت

همه آنچه در این فصل آورده جزاین نیست که برای روشن کردن اینست که فرمان بردن گفته ها - و پذیرفتن بیانها باختلاف انس و خوی گوناگون می شود . و عبارت او در اینجا روشن است بشرحی نیاز ندارد .

و پس از آنکه خوی و الفت و فرمانبرداری مردم را نسبت بان دو پیدا کرد ، آغاز کرد پیدا کند اینکه واجب است پیشی گیری پس ادب آموزی و راه شناسائی یکایک چیزهائی را که آهنگ بیان آنها را داری بشناسی ، پس گفت :

ارسطو گفت

پس بهمین جهت واجب باشد که انسان در شناسائی راه هر یک از چیزهائی که پیدا شدن آنها را می خواهد ادب آموزد ، چه زشت است که جستجو شود با هم دانشی از دانشها باجهتی که بان جهت سزاوار است که (آن دانش) پیدا شود ، و آسان نیست هستی و نه هیچیک از آن دو چیز .

قال يحيى بن عدى

قوله فلهذا يعنى به انه لأن^١ الأنقياد للأقويل والبيانات يختلف^٢ بحسب اختلاف العادات يجب ان يتأدب الإنسان، اى^٣ يتحرّج فى معرفة سبيل كل واحد من الأشياء التى يروم تبينها ، ولعمرى ان^٤ من الواجب على من يريد ان ينقاد لقوله و يقبل^٥ بيانه اقوام مختلفوا^٥ العادات ان يتعرف سبيل كل حد^٦ واحد من الأشياء التى يقصد الكلام فيها - وتبينها ليسلكها فى ذلك، وقوله : فأنته^٧ من القبيح ان يطلب معاً علم من العلوم - والجهة التى بها ينبغى ان يبين^٨ . يعنى به ان السبب فى وجوب التأدب بمعرفة سبيل واحد واحد من الأشياء التى يرام تبينها انه قبيح شئ^٩ ان يطلب معاً - اى فى حال واحدة علم من العلوم والجهة التى بها^{١٠} ينبغى ان يتبين ، هذا ظاهر قبيح شئ لأنه يتبين جهل فاعله، وذلك انه ليس بممكن ان يتعلم^{١١} الانسان معلومين معاً . ثم قال : وليس يسهل وجود ولا واحد من الامرين يعنى انه مع قبح^{١٢} هذا الفعل فليس يسهل اذا جمع بين طالب^{١٣} علم من العلوم - و بين طلب الجهة التى عليها ينبغى ان يتبين^{١٤} وجود « [اى] » حصول - ولا واحد من الأمرين - اى من العلمين .

- ١ - به لان - آ . ٢ - مختلف - ب - ه . ٣ - ان - آ .
 ٤ - بقوله و يقبل قوله - آ . ٥ - يختلفوا - آ . ٦ - كل واحد - آ .
 ٧ - فأنته - ب . ٨ - يتبين - آ - ب . ٩ - ينبغى - ب ، شئ - ه .
 ١٠ - بينها - آ . ١١ - ان يتكلم ليعلم - آ . ١٢ - قبيح - آ .
 ١٣ - كذا فى النسخ والظاهر : طلب . ١٤ - يبين - ج .

بحیی گفت

گفته^۱ او « پس برای همین » یعنی چون گردن نهادن در برابر گفتارها و بیانها برحسب گوناگون بودن عادت‌ها مختلف می‌شود « واجب است که انسان ادب آموزد » یعنی « در شناختن راهِ هر یک از چیزهایی که روشن شدن آنها را خواهان است » بپرهیزد از اشتباه، و بآیینم سوگند که بر کسی که می‌خواهد گروه‌هایی از مردم که خوبیهای گوناگون دارند بگفتارش گردن نهند واجب است که راهِ هر یک یک چیزهایی که آهنگ سخن راندن پیرامون آنها و پیدا کردن آنها را دارد بشناسد، تا در آن باب بر آن راه رود، و گفته^۲ او « پس همانا زشت است که دانشی از دانشها با جهتی که بدان جهت سزاوار است که پیدا شود با هم خواسته شود » یعنی آموختن ادبِ شناسائی راهِ یکایک چیزهایی که پیدا شدن آنها مقصود است بدین سبب واجب است که « قبیح » و زشت است « که خواسته شود باهم » یعنی در یک حال « دانشی از دانشها و جهتی که بدان جهت سزاوار است که (آن دانش) پیدا شود » این سخن پیداست که زشت است چه نادانی فاعل آن آشکار می‌شود، زیرا ممکن نیست که انسان دو دانسته را باهم بیاموزد سپس گفت: « و آسان نیست هستی و نه یکی از دو چیز » یعنی بازشت بودن این کار جمع کردن میان جستجوی دانشی از دانشها و جستجوی جهتی که بر آن جهت سزاوار است که پیدا شود. وجود یعنی هستی و نه یکی از دو چیز یعنی از دو دانش.

قال ارسطوطاليس

وليس ينبغي لك ان ^١ تطلب في كل علم ان يكون الكلام فيه مستقصى^١ - مثل ^٢ استقصاء الكلام في التعاليم ، لكن انما ينبغي ان تطلب ^٣ ذلك فيما لا يشوبه ^٤ الهولى^١ .

قال يحيى بن عدى

قد اخذ في هذا الفصل ان ينهانا ^٥ عن طلب البيان المستقصى^٦ في كل علم كاستقصاء البيان في التعاليم ، و يعرفنا فى اى ^٧ العلوم ينبغي ان يطلب ^٨ البيان المستقصى^١ ، و يقول «انه في الأمور التي لا يشوبها الهولى^١ ، وهذا العمرى^٩ واجب ، وذلك ان الأمور الهولانية لأنها في الحركة وتحت ^{١٠} الكون والفساد فلذلك ^{١١} لا تثبت على حال واحدة ، والعلم المستقصى كالعلوم التعاليمية انما يكون بالبرهان ، والبرهان انما يكون في الأشياء الاضطرارية التي هي دائما على حال واحدة ، فلهذا لا ^{١٢} يكون العلم المستقصى فيما يشوبه الهولى^١ ، و لذلك لا ينبغي ان نطلبه فيها .

-
- ١ - ينبغي ان - د . ٢ - مستقصى ميل - آ . ٣ - يطلب -
 آ ، - نطلب - د . ٤ - تشوبه - د . ٥ - ينهانا - آ .
 ٦ - مستقصى - آ . ٧ - يعرفنا اى - آ . ٨ - نطلب - ج .
 ٩ - لعمرى سن - آ - ب . ١٠ - حركة و يجب - آ . ١١ - ولذلك - آ .
 ١٢ - الا - آ .

ارسطو گفت

شایسته نیست که در هر دانشی بخواهی که در آن سخن پایان رسیده باشد همانند پایان رسیدن سخن در تعالیم، ولی جز این نیست که سزاوار است پایان رسانیدن سخن را در چیزهایی خواستار شوی که بمایه آمیخته نیستند.

یحییٰ گفت

در این فصل آغاز کرده است که ما را باز دارد از اینکه در هر دانشی مانند پایان رسیدن بیان در تعالیم ب جستجوی بیان پایان رسیده باشیم، - و بما بشناساند که در کدام یک از رشته های دانش سزاوار است که بیان پایان رسیده جستجو شود. و گوید:

«همانا آن (بیان پایان رسیده) در چیزهاییست که مایه بدانها آمیخته نیست»
و این باینم سوگند که واجب است زیرا چیزهای هیولانی چون در جنبش و بزرگون و فساداند پس ازینرو بریک حال پایدار نمی مانند، و دانش پایان رسیده مانند دانشهای تعلیمی جزاین نیست که بمیانجی برهان پیدا می شود.
و برهان نباشد مگر در چیزهای اضطراری که همیشه بریک حال اند، و برای همین است که در چیزی که مایه بدان آمیخته است دانش مستقصی نبود، و از همینرو سزاوار نیست که آنرا در چیزهای آمیخته بهیولی جستجو کنیم.

قال ارسطوطاليس

ولذلك هذه الجهة ليست طبيعيةً من قبل انه خليق ان يكون^١ الطبيعة كلها الا الشاذ منها يشوبها الهبولي^١ ولذلك ينبغي ان نبحت^٢ عن الطبيعة^٣ ما هي؟ فإنا اذا فعلنا ذلك ظهر^٤ لنا الأشياء التي نبحت عنها بالنظر^٥ الطبيعي .

قال يحيى بن عدى

قوله ولذلك يشير به الى الأشياء التي لا يشوبها هبولي^١، ويشير بقوله هذه الجهة الى النظر المستقصى^٢ الذى يجب ان يطلب فى الأشياء التي لا يشوبها هبولي^٣ وقوله من قبل انه خليق ان يكون الطبيعة كلها^٤ الا الشاذ^٥ منها يشوبها^٦ الهبولي^٧ اتى^٨ به تصحيحاً لقوله ان هذه الجهة ليست طبيعيةً وانما قال خليق ولم يقل واجب من قبل ان من الطبيعيات ما لا يشوبه الهبولي^٩ وهى الأجرام السماوية وايأها ايضا استثنى^{١٠} بقوله^{١١} الا الشاذ منها، وقوله : ولذلك ينبغي ان نبحت عن الطبيعة ما هي؟ يعنى به ان من قبل ان من الطبيعيات ما يشوبه الهبولي^{١٢} ومنها ما لا يشوبه الهبولي^{١٣} ينبغي ان نبحت عن الطبيعة ما هي؟ اى ان نطلب^{١٤} ما هي الطبيعة فقال :

١ - تكون - د . ٢ - ينبغي لنا ان نبحت اولا - د .

٣ - من قوله كلها الى هنا ليس فى نسختي آ وج . ٤ - نجعلنا - آ .

٥ - ظهرت - د . ٦ - تبحت بالنظر - د . ٧ - من قوله ويشير الى

هبولي ههنا سقط من نسخة آ . ٨ - الشاذ - ب . ٩ - بشوبها - آ .

١٠ - من قوله اتى الى ههنا سقط من نسخة آ . ١١ - بقول - آ .

١٢ - اى ان يطلب - آ - اى يطلب - ب .

ارسطو گفت

و برای همین این جهت طبیعی نیست، - زیرا سزاوار است که طبیعت همه^۱ طبیعت جز نادری از آن بمایه آمیخته باشد، و ازینرو شایسته است که پیرامون طبیعت جستجو شود که چیست؟ چه ما اگر این کار بکنیم بر ما چیزهایی پیدا خواهد شد که بنگرش طبیعی آنها را جستجو می کنیم.

یحیی^۱ گفت

سخن او « و برای همین » اشاره است به چیزهایی که مایه بدانها آمیخته نیست، و بگفته خود « این جهت » بنگرش مستقصائی که واجب است جستجو شود در چیزهایی که مایه بدانها آمیخته نیست اشاره می کند، و گفته او « از آنرو که سزاوار است همه^۱ طبیعت بجز نادری از آن بمایه آمیخته باشد » این را آورد تا گفته خویش « این جهت طبیعی نیست » را درست کند.

و همانا گفت جز این نیست که سزاوار است، و نگفت واجب است، - برای اینکه برخی چیزهای طبیعی مایه بدانها آمیخته نیست و آن تنهای سپهری اند، و همینها را جدا کرد بگفته خود: مکر نادری از آنها، و گفته او « و برای همین سزاوار است که از طبیعت گفتگو کنیم که چیست؟ » یعنی از آنرو که برخی چیزهای طبیعی آمیخته بهیولی^۱ می باشد و بعضی آمیخته بهیولی^۱ نمی باشند سزاوار است که از طبیعت گفتگو شود که چیست یعنی جستجو کنیم که طبیعت چیست، پس گفت

فأنا اذا فعلنا ذلك ظهر لنا الأشياء التي نبحت^١ عنها بالنظر الطبيعي ، وهذه الأشياء هي الاشياء التي في الحركة^٢ ، وهي تنقسم قسمين .
احدهما يتحرك حركة على استدارة باجزائه^٣ فقط ، وهي الكرات السماوية كلها .

والآخر يتحرك جميع الحركات و يتغير جميع انواع التغير فإنه يتكون ويفسد - وينمى - و يذبل^٤ ، ويستحيل بأن يسخن^٥ - و يبرد - و يبيض - و يسود^٦ - وبالجملة يتغير في كفيياته ، و يتغير في المكان فيعلو^٧ - و يسفل ، وهذا ايضاً ضربان . احدهما تكونه و فساده^٨ بأجزائه دون كليته ، وهذا هو الاسطقسات الأربعة : النار ، و الهواء ، و الماء ، و الأرض .

و الآخر يتكون و يفسد بكليته و اجزائه ، وهو الأشخاص المركبة من الأربعة الأسطقسات ، - كزيد^٩ ، و عمرو ، و هذا الفرس ، و هذا الحمار ، و هذه الشجرة ، و هذه البنية^{١٠} ، و هذا الحجر ، و بالجملة جميع الأشخاص المركبة من الأسطقسات الأربعة .

قال ارسطو طاليس

و هل ينبغي ان ننظر^{١١} في علل و اوائل لعلم^{١٢} واحد اول علوم اكثر من واحد^{١٣} .

-
- ١ - يبحث - آ - ب - ه . ٢ - في حركة - آ . ٣ - الاستدارة
 باجزاء - آ . ٤ - يزيل - آ . ٥ - تسخن - آ . ٦ - تبرد
 و تبيض و يسود - آ - ب . ٧ - فيعلوا - آ - ج - ه . ٨ - فساده و - آ .
 ٩ - لزيد - آ . ١٠ - البلية - آ ، - هذالبنية - ه . ١١ - ينظر - آ - ب .
 ١٢ - علل الاوائل لعلم - د ، - علل و اوائل العلم - في النسخ الثلث .
 ١٣ - اكثر واحد - آ .

« همانا هرگاه ما چنین کنیم برای ما چیزهایی که پیرامون آنها بنگرش طبیعی بحث می کنیم پیدا خواهد شد » و این چیزها آن چیزهاییند که در جنبش اند ، و اینها دو بخش می شوند .

یکی می جنبد با پارهای خود تنها جنبش گردیدن- و آن کره های آسمانی اند همگی .

و دیگری می جنبد بهمه جنبشها، و تغییر پذیرد بهمه انواع دگرگونی ، چه کائن می شود، و تباہ می شود ، می بالد و می پژمرد، استحاله می شود باینکه گرم و سرد - و سفید - و سیاه شود ، و بالجمله در کیفیتهای خود دگرگون می شود . جایش تغییر می کند، - بالا می رود - و پائین می آید، و این نیز دوگونه است : یکی آنکه پاره های او کائن و تباہ می شود نه همه او ، - و آن آخشیحهای چهارگانه اند : آتش - و هوا - و آب - و زمین .

و دیگری کائن و تباہ می شود همگی آن - و پاره های آن ، و آن اشخاصی هستند که از آخشیحهای چهارگانه مرکب اند ، - همچون زید - و عمرو - و این اسب - و این الاغ - و این درخت - و این بنیه - و این سنگ ، و بالجمله همه اشخاصی که از آخشیحهای چهارگانه ساخته شده اند .

ارسطو گفت :

و آیا سزاوار است که درعلتها و اوائل یک دانش بنگریم ؟ یا درعلتها و اوائل بیش از یک دانش .

قال يحيى بن عدى

ينبغي ان يُعلم^١ انّ هذا الفصل وجدته في نقل اسحق (بن حنين) فقط ولم
اجده في النسخ السريانية ، - ولا في غير نقل اسحق الى العربية ، وليس هو لائفاً^٢
ان يكون * [خاتمة لهذه المقالة ، لكن يشبه ان يكون] * فاتحة لمقالة الالف الكبرى
المقصودة من هذا الكتاب ، وفي العبارة عن معناه ينتج ، ومعناه هو انّ هل^٣
([النظر في العلل والأوائل كلّها لعلم واحد ، او ؛ لعلوم اكثر من واحد . تمّ تفسير
يحيى بن عدى لمقالة الألف الصغرى من كتاب ارسطو فيما بعد الطبيعة^٤]) (تم) .

٣ - ان نيل - آ .

٢ - لا يقال - ب .

١ - تعلم - ج .

٥ - الطبيعيات - ج .

٤ - واحد و - آ .

یحییٰ گفت :

سزاوار است دانسته شود که این فصل را تنها در نقل اسحق یافتیم، و آنرا نه در نسخه‌های سریانی یافتیم و نه در نقل تازی غیر اسحق، و این فصل درخور نیست که پایان این گفتار باشد، لیکن چنین می‌نماید که آغاز مقاله الف کبری باشد که مقصود این کتاب است، و تعبیر از معنای آنرا نتیجه می‌دهد، و معنیش اینست که آیا نیک نگرستن در همه علتها و اوائل ویژه یک دانش است؟ یا بیش از یک دانش.

بپایان رسید تفسیر یحیی بن عدی از مقاله الف صغرای کتاب ارسطو در مابعد طبیعت.

اعلام الأشخاص والأشياء
من تفسير الألف الصغرى
لابى زكريا يحيى بن عدى

الف

- ارسطوطاليس - ارسطو : ١٠، ٨، ٢، ١ ، الباب : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .
البحر : ٤٨ ، ٣٦ ، ٣٠ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ١٨ ، ١٦ .
البخار : ٤٨ ، ٨٠ ، ٧٦ ، ٦٨ ، ٦٠ ، ٥٨ ، ٤٤ .
البرهان (كتاب -) : ٨٢ ، ٩٨ ، ٩٦ ، ٩٤ ، ٩٠ ، ٨٨ ، ٨٤ .
البصر : ١٦ ، ١٠٠ .
الأذن : ١٤ .

ج

- الأرض : ٩٨ ، ٤٤ ، ٤٠ ، ٣٤ ، ٣٠ .
الجبل : ٤٨ ، اسحق بن حنين - اسحق [ابن حنين] :
الجهل : ٩٢ ، ١٠٠ ، ٥٢ ، ٤٨ ، ٤٢ ، ٣٨ .

ح

- اصحاب الفعل : ٢٤ ، ٢٢ .
الحرارة : ٤٨ ، ١٠٠ ، ٢ ، ١ .
الحجر : ٩٨ ، الألف الكبرى : ١٠٠ .
حروسيس = حروسس = فرولس : ٢٠ ، الإنسان - انسان : ١٤ ، ٢٠ ، ٣٨ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٣٤ ، ٢٠ ، ١٤ .
الحمار : ٩٨ ، ٩٢ ، ٩٠ ، ٨٨ .

- خ
الخُفَّاش : ١٦، ٦، ٤ .
- د
الدَّار : ١٢، ١٠، ٢ .
- ر
الرَّجُل — رَجُل : ٥٢، ٥٠، ٤٦، ٤٤ ، ٥٦، ٥٤ .
- ز
زَيْد : ٩٨ .
- س
السَّرِيانِيَّة : ١٠٠، ٤٨، ٤، ٢ .
- ش
الشَّجَرَة : ٩٨ .
الشَّمْس : ٣٤، ٣٠، ١٦، ٦، ٤ .
- ص
الصَّبِيّ — صَبِيّ : ٥٢، ٥٠، ٤٦، ٤٤ ، ٥٦، ٥٣ .
- ض
الضَّبَاب : ٤٨ .
ضِيَاء الشَّمْس : ١٦، ٦ .
- ط
طَيْمَاس ، طَيْمُوثَاوس ، طَيْمَاثَاوس ، ٢٠ .
- ع
العَرَبِيَّة : ١٠٠، ٤٨، ٤٢ .
- عمرو : ٩٨ .
العَيْن : ١٤ .
عَيْون الخُفَّاش : ١٦، ٦ .
- غ
الغَدَاة : ٥٦، ٥٤، ٤٦ .
- ف
الْفَرَس : ٩٨ .
فِرْوَلْسِن = حِرْوَسِيْس = حِرْوَسِيْس : ٢٠ .
- ل
اللَّحْم : ٣٤، ٣٠ .
- م
الماء — ماء : ٥٦، ٥٢، ٥٠، ٤٦، ٤٤ ، ٩٨، ٥٨ .
المَتَقَدِّمِيْن — المَتَقَدِّمُون : ١٢، ١٠ .
مَطَاطَاوَسِيَا (ذِي المَقَالَات المَرْسُوم بِ-) : ٤ .
المَقَالَات المَرْسُوم بِمَطَاطَاوَسِيَا : ٤ .
- ن
النَّار : ٩٨، ٤٤، ٣٤، ٣٠، ٢٨، ٢٤ .
النَّاس : ٨٨، ٨٢، ١٤، ١٢، ١٠، ٢ ، ٩٠ .
النَّسْخ السَّرِيانِيَّة : ١٠٠ .
النَّهَار : ٥٦، ٥٤، ٤٦ .

، ۳۶ ، ۳۲ ، ۲۶ ، ۲۲ ، ۲۰ ، ۱۶

، ۷۸ ، ۷۰ ، ۶۲ ، ۵۸ ، ۴۸ ، ۴۴

، ۹۴ ، ۹۲ ، ۹۰ ، ۸۶ ، ۸۴ ، ۸۰

. ۱۰۰ ، ۹۶

الید - ید : ۱۴ .

ه

الهواء : ۳۰ ، ۳۴ ، ۴۶ ، ۵۰ ، ۵۲ ، ۵۶

. ۹۸ ، ۵۸

ی

یحیی بن عدیّ (ابوزکریّا) - یحیی

بن عدیّ : ۱ ، ۲ ، ۴ ، ۶ ، ۸ ، ۱۰

فهرست الاصطلاحات

من تفسیر الألف الصغرى لیحیی بن عدیّ

الف	
آخر: ٤٢، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٢،	احقّ بالحقّ: ٢٨ .
٥٦، ٦٢، ٦٦، ٧٠، ٧٢، ٨٢، ٩٨ .	احقّ الموجودات بالوجود: ٣٢ .
آراء: ١٨، ٢٠، ٢٢ .	اخصّص: ٢٢ .
الإبتداء: ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٤٤، ٤٨ .	الاخیر = اخیر: ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٦٠ .
ابد: ٥٦ .	٦٢، ٦٤، ٦٨، ٧٠ .
الأجرام السماویّة — السماویّة: ٩٦ .	ادراك الحقّ: ٢، ٤، ٦، ٨ .
اجزاء الأشياء: ٣٦، ٤٠ .	ادراك العقل: ١٨ .
اجزاء الأشياء: ٣٦، ٤٠ .	ادراك ما ادرك: ١٢ .
اجزاء الأشياء غیر المتناهية: ٤٠ .	ادراك المحسوسات: ١٦ .
اجزاء الجزء النظرى: ٤ .	ادراكها: ١٨، ٦٨، ٧٤ .
اجزاء الزّمان: ٤٠ .	اذن: ١٤ .
اجزاء مالانهاية له: ٤٢ .	ارتفاع جود البارى: ٦٤ .
اجناس: ٧٤ .	ازلیّ: ٥٨، ٦٠ .
الاحسان: ٢٠ .	استمرار المحسوس: ١٦ .
الاحصاء: ٨٠ .	استخراج: ٤، ٦، ٢٠ .
احقّ الأشياء: ١٦ .	استدارة: ٩٨ .

- الإستقامة : ٨٢ ، ٨٠ ، ٣٢ ، ٣٠ .
 الإستقراء — استقراء : ٤٠ ، ٣٨ ، ١٠ ، ٦ .
 الإستقصاء : ٩٠ ، ٨٨ .
 الإستقصاء فى المعاملات : ٩٠ .
 استقصاء الكلام فى التعاليم : ٩٤ .
 الأسطقسآت : ٩٨ .
 الأسطقسآت الاربعة : ٩٨ .
 الإسم : ٢٨ ، ٢٦ ، ٢٤ ، ١٤ ، ١٢ .
 الأسماء : ٨٦ .
 اشتراك الإسم : ١٢ .
 الأشخاص المركبة : ٩٨ .
 الاشياء : ٤٠ ، ٣٦ ، ٢٨ ، ٢٦ ، ١٦ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ٥٨ ، ٥٦ ، ٥٢ ، ٦٤ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٢ ، ٦٨ ، ٦٦ ، ٦٤ ، ٦٢ ، ٩٦ ، ٩٢ ، ٩٠ ، ٨٤ ، ٧٨ ، ٧٦ ، ٩٨ .
 الأشياء الإضراريته : ٩٤ .
 الأشياء الحارّة : ٢٤ .
 اشياء خفيّة : ٦ .
 الأشياء الشّبيهة بالجزافات : ٨٦ .
 الأشياء غير المتناهية : ٧٦ ، ٦٨ .
 الأشياء المتوسطة : ٣٨ ، ٣٦ .
 اشياء معلومة : ٦ .
 الأشياء الموجودة : ٦٦ ، ٣٢ ، ٣٠ ، ٢٦ .
 اصحاب الفعل : ٢٤ ، ٢٢ .
 الأصغر : ٢٦ .
 الأصناف : ٨٢ .
 الإضافة : ٥٤ ، ٢٤ ، ٢٢ .
 الأضداد : ٤٨ .
 الإضطراب : ٣٨ .
 الإعتبار : ٦ .
 الأعراض : ١٨ .
 أعيان : ١٨ ، ١٦ ، ٤ ، ٤٨ .
 أغيار : ٢٨ .
 الإفتراق : ٥٠ .
 الأفعال — افعال : ٦٤ ، ٦٢ .
 الأقاويل : ٩٢ ، ٩٠ ، ٨٦ ، ٤٠ .
 الإقدم : ٧٠ ، ٣٨ .
 اقسام : ٧٦ ، ٧٤ ، ٦٨ .
 الإقناعات : ٨٦ .
 الأقسام : ٩٢ .
 الأكبر : ٢٦ .
 الألغاز الشّبيهة بالخرافات : ٨٦ ، ٨٤ .
 الألف : ٩٠ ، ٨٨ ، ٨٤ .

- السيّات : ١٠
امر : ٦ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠ ،
٣٢ ، ٣٤ ، ٩٠ .
الأمور العربيّة من الهولوى : ٤ .
الأمور الهولوانيّة : ٩٤ .
الإنسانيّة : ١٤ ، ٨٤ .
الأنفس : ٦ .
الإنقياد : ٨٤ .
الانقياد للأقاويل والبيانات : ٩٠ ، ٩٢ .
انواع : ٣٢ ، ٣٤ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٨ .
الأوائل — اوائل : ١٨ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ١٠٠ .
اوائل البرهان : ١٨ .
الأوائل والعلل : ٨ .
اوساط : ٤٢ .
الأوّل — أوّل : ١٨ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٤ ،
٥٠ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧٠ ، ٧٨ .
أوّل الحدود : ٧٠ .
أولى الأشياء بالحقّ : ٢٦ ، ٢٨ .
أولى بالوجود : ٦٨ ، ٧٠ .
- ت
التّابع : ٧٢ .
التّادّب : ٩٢ .
تأليف اللّحون : ٢٠ .
التّجريد : ١٨ .
التّخلخل : ٥٠ .
التّزيّد : ٨٠ ، ٨٢ .
التّشبيه : ٨٦ .
التّصحيح : ٩٦ .
التّصوّر العقلى : ٧٤ .
التّطرق : ٦ .
التّعاليم : ١٠ ، ٨٨ ، ٩٤ .
التّغير : ٩٨ .
التّكاثف : ٥٠ .
التّكوّن : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ،
٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٩٨ .
التّمّام : ٣٢ ، ٥٠ ، ٥٣ .
التّماتيّة : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ،
- ب
الباب : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .
البارى : ٦٤ .

جهتين : ٤ ، ٦ ، ١٦ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٨ .

ح

الحدّ — حدّ : ٦٨ ، ٧٠ .

الحدّ الاوّل : ٧٠ .

حدّ الصّورة : ٧٠ .

الحدّ المتقدّم : ٧٠ .

الحدود : ٧٠ .

الحدود التّامة : ٧٤ .

الحركة — حركة : ١٠ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٧٨ ،

٩٤ ، ٩٨ .

الحركات : ٩٨ .

الحسّ : ١٠ ، ١٦ ، ١٨ .

حصول الأوائل في العقل : ١٨ .

الحقّ : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ،

١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ،

٣٠ ، ٣٢ ، ٥٦ .

الحقائق — حقائق : ٤ ، ١٨ ، ٢٦ .

الحقيقة : ٢٦ ، ٢٨ ، ٨٦ ، ٨٨ .

حقيقة الأشياء : ٢٦ .

حقّ يقين : ٥٢ .

الحوائس — حوائس : ١٦ ، ١٨ .

٨٠ .

التّمثيل : ٨٦ .

التّمثيلات : ٨٨ .

تناهى العلل : ٤٤ .

تناهى العلل التّماميّة : ٦٦ .

تناهى العلل الصّوريّة : ٧٢ .

ج

الجزافات : ٨٦ ، ٨٨ .

جزء عظيم : ١٠ ، ١٢ ، ١٤ .

الجزء العملي : ٢٤ .

الجزء النظري : ٤ ، ١٠ .

جزئي الفلسفة : ٤ ، ٢٢ .

جنس : ٤٤ .

الجواد : ٦٤ .

الجود : ٦٢ ، ٦٤ .

جود الباري : ٦٤ .

جوهر : ٧٤ .

جوهر ذو علم : ٧٤ .

جهات التّكوّن : ٤٨ .

جهة : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ،

١٨ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ،

٥٦ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٦ .

ز

الزّمان : ٤٠ .

س

السّيب - سيب : ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٦ ، ١٨ ،

٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ،

٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨٢ ،

٨٨ ، ٩٢ .

السّعادة : ٣٢ ، ٣٤ .

السّكون : ١٠ .

السّمائيّة : ٩٦ .

السّماع : ٨٤ .

السّماع الطّبيعي : ٧٨ .

ش

الشّاعر : ٨٨ .

شرط : ٤٤ .

الشّيء - شيء : ١٠ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ،

٢٦ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ،

٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ،

٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ،

٦٦ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ،

٨٤ ، ٨٨ .

ص

الصّحّة : ٣٢ ، ٣٤ .

خ

الخرافات : ٨٦ .

الخطّ : ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .

الخطّ غير المتناهي : ٧٦ .

خفاء المحسوس : ١٦ .

الخلف : ٦٦ .

الخير : ٦٢ ، ٦٤ .

د

الدّائم - دائما : ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ،

٤٤ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ،

٨٢ ، ٩٤ .

الدّار : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .

درك الحقّ : ٨ .

الدليل : ٢ ، ٨ ، ٨٠ ، ٨٦ .

ذ

الذّات : ١٢ ، ١٤ ، ٣٢ ، ٣٤ .

بذاته : ١٦ .

لذاته : ٢٢ .

ذا علم : ٧٤ .

ذا نهاية : ٤٢ .

ذوقدر : ٢ ، ١٠ ، ١٢ .

الذّهّن : ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .

الصّدق : ١٤ ، ٧٤ ، ٧٨ .

الصعب : ٢ ، ٨ .

صعوبة النظر في الحقّ : ١٤ .

صعوبة الإدراك : ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ .

الصّور - صور : ١٨ ، ٧٢ ، ٧٤ .

الصّورة - صورة : ١٤ ، ٣٢ ، ٧٠ ، ٨٠ .

الصّور الموجودة في الهيولى : ١٨ .

الصورية : ٣٢ ، ٣٤ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٧٦ .

ض

ضدّ : ٤٨ .

الضرورة - ضرورة : ٢٦ ، ٣٠ ، ٤٠ ،

٤٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ،

٨٢ ، ٧٨ .

ضعف الحسّ : ١٦ .

الضياء : ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٦ .

ط

الطّبع : ٣٦ .

الطبايع : ٦ .

الطّبيعة : ٢ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ، ٩٦ ،

١٠٠ .

طبيعة الجود والخير : ٦٢ ، ٦٤ .

طبيعة الخير : ٦٦ .

الطّبيعىّ : ٩٦ ، ٩٨ .

الطّبيعيّات : ٢ ، ٤ ، ٩٦ .

طبيعيّة : ٩٦ .

الطّرفين : ٣٨ ، ٤٠ .

ع

العادة - عادة : ٢ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ٨٤ ،

٨٦ ، ٩٠ .

العادات : ٨٢ ، ٩٠ .

العالم - عالم : ٤٦ ، ٥٢ ، ٦٨ ، ٧٤ ،

٧٦ .

العدد : ١٨ ، ٢٠ ، ٨٠ .

العدم : ١٢ ، ١٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ .

عدم العلم : ٥٢ .

العرض : ٧٨ .

العقل - عقل : ٤ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ،

٦٦ .

العقل بالفعل : ١٦ .

العقلىّ : ٧٤ .

عقول : ٦ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ .

علّة - علّة : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٦ ،

٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٧٠ .

علّة اخيرة : ٦٢ .

- العلّة الأولى^١ - علّة أولى^١ : ٤٤ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٥٨ ، ٧٢ .
- العلّة التّماميّة : ٨٠ ، ٦٢ .
- علّة الثلاثة : ٣٨ ، ٣٦ .
- العلّة في وجود الحقّ : ١٨ .
- العلّة المتقدّمة : ٤٢ .
- العلّة الموجدة للمعلول : ٤٨ .
- العلّة الهيلولانيّة : ٣٤ .
- العلل - علل : ٣٨ ، ٣٤ ، ٣٢ ، ٢٦ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٨ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ١٠٠ .
- العلل الأربع : ٨٠ .
- علل الأشياء الموجودة : ٣٢ ، ٣٠ .
- العلل الأوّل : ٦٢ ، ٥٨ ، ٣٨ .
- العلل الأولى : ٢٦ .
- العلل التّماميّة : ٦٦ ، ٦٤ ، ٣٤ ، ٣٢ .
- علل الحقيقة : ٢٦ .
- العلل الصّوريّة : ٧٢ ، ٦٦ ، ٣٤ ، ٣٢ .
- العلل غير المتناهية : ٨٠ ، ٧٦ ، ٧٤ .
- العلل المتعارفة : ٢٨ .
- العلل الفاعله : ٣٤ ، ٣٢ .
- العلل المتوسّطات : ٤٢ .
- العلل والأوائل - علل واوائل : ١٠٠ ، ٨٠ .
- علل الوجود : ٢٦ .
- العلل الهيلولانيّة : ٧٨ ، ٧٦ ، ٣٢ .
- العلم - علم : ٨٠ ، ٧٢ ، ٦٨ ، ١٢ ، ٦ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ١٠٠ .
- علم الإلهيات : ١٠ .
- العلم بالحقّ : ٢٢ ، ٥ ، ٤ .
- علم الحقّ : ٢٠ .
- العلم التّام : ٧٤ .
- علم التّعاليم : ١٠ .
- علم الطّبيعة : ١٠ .
- العلم المستقصى : ٩٤ .
- العلم اليقينيّ : ٢٦ .
- العلميّ : ٢٢ .
- العلمين : ٩٢ .
- العلوم - علوم : ٩٢ ، ٩٠ ، ١٨ ، ١٢ ، ٩٤ .
- العلوم التّعاليميّة : ٩٤ .
- علوم رياضيّ : ١١ .
- العلوم المتعارفة : ٢٨ .
- العمل بالعدل : ٢٢ .
- العمليّ : ٢٤ ، ٢٢ .

الفعل: ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٦٢، ٦٤، ٦٦،
٩٢ .

فعل الإنسانيّة الخاصّة: ١٤ .
الفلسفة — فلسفة: ٤، ٢٢، ٢٤ .
الفلسفة المعرفة النظريّة: ٢٢، ٢٤ .
فيلسوف: ٤، ١٢، ١٤، ٤٢ .

ق

القبیح: ٩٢ .
القبیح: ٨٨، ٩٠، ٩٢ .
القدرة: ١٨ .
القسمة: ٦٨، ٧٢ .
القضايا المتعارفة: ٤٠ .
القضيّة: ٢٤، ٢٨، ٤٠، ٧٨، ٨٢،
١٠٠ .

القوّة، قوّة: ١٠، ٣٨، ٤٠، ٨٤، ٨٦ .
قوّة العادة: ٦٠ .
القياس: ٦٨، ٧٤ .

ك

كائن: ٤٦، ٥٢ .
كثيرة: ٤٢ .
كثيرة متناهية: ٤٠ .
الكرات السّماوية: ٩٨ .

غ

الغايات: ٦٤، ٦٥، ٦٦ .
الغاية — غاية: ٤، ٢٢، ٢٤، ٣٠، ٦٠،
٦٢، ٦٤، ٦٦، ٧٤، ٧٨ .
غاية المعرفة العمليّة: ٢٤ .
غاية المعرفة النظريّة: ٢٤ .
الغرض: ٤ .

الغلبة: ٣٠، ٣٤ .
غير تناهى: ٣٤ .
غير المتناهيات: ٤٢ .
غير متناه — غير متناهية — غير المتناهي —
غير المتناهية: ٣٢، ٣٦، ٤٠،
٤٢، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٦٦،
٦٨، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٨٠،
٨٢ .

غير متناهية في العدد: ٨٠ .

ف

الفاعل: ٨٠، ٩٢ .
الفاعلة (العلل —): ٣٢، ٣٤، ٦٠، ٩٤،
٩٨ .
الفاعلين: ٦٤ .
الفساد — فساد: ٥٢، ٥٨، ٦٠، ٩٤، ٩٨ .

- الكلّيّة : ٩٨ .
 المبدء — مبدء : ٨٢ ، ٦٠ ، ٤٤ .
 كمال : ٩٤ ، ٥٨ ، ٥٢ .
 المبدء الأوّل : ١٨ .
 كمال العلم : ٥٢ .
 مبدء الحركة والسكون : ١٠ .
 الكون والفساد : ٩٤ ، ٥٨ .
 متافيزيك : ٥ .
 كيفيات : ٩٨ .
 المتأخّر — متأخّر : ٧٠ ، ٥٦ ، ٣٨ ، ٣٦ .
 المتحرّك — متحرّك : ٧٨ ، ٧٦ .
 المتعارفة (القضايا) — : ٤٠ .
 المتعلّم : ٥٢ ، ٤٦ .
 المتقدّم — متقدّم : ٤٢ ، ٤٠ ، ٣٨ ، ٣٦ .
 اللّحون : ٢٠ .
 المتحرّك — متحرّك : ٧٠ ، ٦٨ ، ٥٦ ، ٤٨ .
 مابعد الطّبيعة : ١٠٠ .
 المتكوّن — متكوّن : ٥٣ ، ٥٢ ، ٥٠ ، ٤٦ .
 مابعد الطّبيعيّات : ٤ ، ٢ .
 ٥٤ .
 المتناهية — متناهية — المتناهي — متناه —
 مالا نهاية : ٤٨ ، ٤٢ ، ٣٤ ، ٣٢ ، ٣٠ .
 متناهي : ٤٢ ، ٤٠ ، ٣٦ ، ٣٢ .
 ما له ابتداء : ٤٨ ، ٤٤ .
 ما لأجله : ٨٠ .
 ما منه ابتداء الحركة : ٣٤ ، ٣٠ .
 ما هو : ٧٠ ، ٦٨ .
 مبادئ : ٣٢ ، ٨ .
 المتوسّط — المتوسّطة — متوسّط —
 مبادئ الأشياء الموجودة : ٣٠ ، ٢٦ .
 متوسّطة : ٤٢ ، ٤٠ ، ٣٨ ، ٣٦ .
 مبادئ البرهان : ١٨ .
 المتوسّطات — متوسّطات : ٤٠ ، ٣٦ .
 مبادئ موجودة : ٣٢ .
 ٤٢ .
 الموجود عليه : ٦٤ .

- مقدار ذو قدر : ١٢ ، ١٠ ، ٢ .
الملابس للهبولي^١ : ١٦ .
الموجود — موجود : ٢٦ ، ١٨ ، ١٤ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ،
٧٨ ، ٧٢ ، ٧٠ ، ٦٨ ، ٦٦ ، ٥٤ .
الموجودات : ٧٢ ، ٦٠ ، ٣٢ ، ٢٨ ، ٢٦ .
الموضوع الأول : ٧٨ .
- ن
- ناقص : ٥٣ .
نذالة : ٩٠ .
النظر : ٢٢ .
النظر الطبيعي : ٩٨ .
النظر العلمي : ٢٢ ، ٨ .
النظر العملي : ٢٢ .
النظر في الحق : ١٤ ، ١٠ ، ٦ .
النظر في اللعل والأوائل : ١٠٠ .
النظر المستقصى : ٩٦ .
النظري من جزئي الفلسفة (الجزء -) :
١٠ ، ٤ .
النظريّة : ٢٢ .
النفس : ٨٨ ، ٨٦ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ١٦ ، ٤ .
نقصان : ٥٣ .
- محال : ٧٢ ، ٦٤ ، ٦٠ ، ٥٦ ، ٣٨ .
المحسن اليه : ٢٠ .
المحسوسات : ١٦ .
مسلك التعاليم : ٨٨ .
المشي : ٣٤ ، ٣٢ .
مضادّة : ٥٠ .
مطابقوسيقا : ٤ ، ٢ .
المعارف : ١٨ .
المعاملات : ٩٠ .
المعاني المقصودة : ٨٦ .
المعدوم — معدوم : ٥٢ ، ٥٠ ، ٤٦ .
معرفة الحق : ٢٤ ، ٢٠ .
المعرفة العلميّة : ٢٤ ، ٢٢ .
المعرفة النظريّة : ٢٤ ، ٢٢ ، ٤ .
المعقول : ١٨ .
المعقولات : ١٦ .
معقول بذاته : ١٦ .
المعلول — معلول : ٧٠ ، ٤٨ ، ٤٢ ، ٤٠ .
المعلولات — معلولات : ٣٨ ، ٣٦ ، ٢٨ ،
٤٠ ، ٤٤ ، ٤٨ .
المعلول الأخير : ٤٢ .
مقدار : ٨٦ ، ٨٤ ، ٦ .

. ٩٢، ٩٠، ٧٢، ٧٠

وجود الاكبر في الاصغر : ٢٦ .

وسط : ٢٦، ٢٠ .

هـ

الهيولى^١ - هيولى^١ : ١٨، ١٦، ٧، ٤،

٣٠، ٣٢، ٣٤، ٧٦، ٧٨، ٨٠،

. ٩٦، ٩٤

الهيولانية : ٣٢، ٣٤، ٧٦، ٧٨، ٨٠،

. ٩٦، ٩٤

ى

يقين : ٥٢ .

يقينى : ٢٦ .

النواميس : ٨٤، ٨٦ .

النوع : ٣٠ .

النهايات : ٦٦ .

النهاية - نهاية : ٣٠، ٣٤، ٥٦، ٦٢،

. ٦٦، ٦٤

نهاية الفعل : ٦٦ .

و

واجب : ٤٤، ٥٨، ٧٤، ٩٢، ٩٤ .

واحد - واحدة : ٣٦، ٤٢، ٥٠، ٩٠،

. ٩٨، ٩٢

وجوب : ٩٢ .

الوجود - وجود : ١٨، ٢٦، ٣٠، ٣٢،

٣٨، ٤٦، ٥٠، ٥٢، ٦٠، ٦٨،

مقاله نخستین

ما بعد الطبیعه

تألیف ارسطاليس حکيم

و تفسیر آن

تألیف ابن رشد

با تصحيح و تعليق و ترجمه فارسی

بقلم بنده ضعیف

سید محمد مشکوة

LIBER QUI DICITUR

تفسير

ما بعد الطبيعة

لابي الوليد محمد بن احمد بن محمد
ابن رشد

De Titulo libri vide NOTICE, I,4.

B. A. S., V (arab.) : AVERR., Tafsîr mâ ba'd at-Tabî'at, vol. 1.

تفسير

ما بعد الطبيعه

تأليف

ابوالوليد محمد بن احمد بن رشد

عونك اللهم

بسم الله الرحمن الرحيم³

تفسير

المقالة الاولى مما بعد الطبيعة

وهي المرسومة بالالف الصفري³

قال ارسطوطاليس

T.1

(b) ترجمة اسحق² [1] ان النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة
(c) والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر
(d) ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم لاكن واحداً واحداً من
الناس تكلم في الطبيعة وواحد واحد منهم اما⁷ ان يكون لم يدرك

¹ Incolpt B [1] fol. 1^v. — (De B fol. 1^r vide supra, in NOTICE, II, A,a,1, et ibid., II,A,b,4, Adnot. [1] et [2]). — ² B add. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله
[تفسير ابى الوليد الحنبل القاضى ابن رشد] — ³ d (non a) add. — وسلم تسليماً

T. 1. — ¹ B adnot. [3] vide in NOTICE, II, A,b,4. — ² B (vel B^a ?) ترجمة
حق : a,d,jk om. — ³ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag.
— ⁴ B فيه : a,z [اليه] ; d [الى الحق] ; B^a فيه الى الحق B^a [4] vide in
NOTICE, II,A,b,4. — ⁵ d²,jk,β,λ, واحد : B,a² رجل : a,d⁴ om. — ⁷ Ita β² E,χA¹E,

1 v (in margin. B dexter. et infer.) :

ترجمة اسطاط

(b-d) الـ¹ ان النظر في الحق من جهة عسر ومن جهة سهل انه لم يقدر واحد من الناس² الـ³
لم يدرك⁴ منه شيئاً واما ادرك منه يسيراً فاذا جمع منه يسير⁵ الـ⁶ كان شيئاً له قدر⁷

¹ v ... الـ, nos — ² Nos الناس, v ... الـ — ³ Finis lineæ mutil.(60-80 mill.?). —

⁴ Inil. lin. mut. (14 m.) — ⁵ v s.p. in. — ⁶ Fin. lin. mut.(? m.). — ⁷ In.lin.mut. (7m.).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تفسیر مقاله نخستین مابعدالطبیعه که بنام الف صغری
نشان داده می شود

ارسطو گفت :

ترجمه اسحق] نگرستن در حق از یکسو دشوار و از یکسو آسانست ، و دلیل
آن اینست که هیچکس نتوانست در آن باندازه ای برسد که سزاوار است . و از
دست همه مردم هم نرفته ؛ لیکن یکایک مردم در طبیعت سخن گفت و یکک
یکشان یا هیچ چیز از حق دریافته .

ترجمه اسطاط دلیل اینکه نیک نگرستن در حق از یکسو دشوار و از یکسو آسان است اینست
که یکنفر از مردم نتوانسته است
یا هیچ چیز از آنرا دریافته و یا چیزی را یافته ، پس هرگاه فراهم آید کمی از آن . . . چیز
با ارزشی خواهد بود .

من الحق شيئاً واما ان كان ادرك شيئاً منه فانما ادرك يشيراً⁴ فاذا
 جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه⁵ كان للمجتمع
 من ذلك مقدار ذو قدر¹⁰ فيجب ان يكون سهلاً من هذه الجهة (e)
 وهى الجهة التى من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد
 5 يذهب عليه موضع الباب من الدار¹¹ ويدل على صعوبته انه لم (f)
 يمكن ان يدرك بأسره¹² ولا جزء عظيم منه واذا كانت الصعوبة من (h)
 جهتين فخليق ان يكون انما استصعب¹³ لا من جهة الامور باعيانها
 لا كن سبب استصعابها انا هو منا وذلك ان حال العقل فى النفس
 منا عند ما هو فى الطبيعة فى غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش
 10 عند ضياء الشمس

C.1

التفسير

لما كان هذا العلم هو الذى يفحص عن الحق باطلاق اخذ^a
 يعرف حال السبيل الموصلة اليه فى الصعوبة والسهولة اذ كان من

ρ (non β) اما —⁸ B,(d) يسيرا : a, i. البير —⁹ B,a,d,k منه L* om. —¹⁰ B adnot.
 [4] vide in NOTICE, II,A,b,4. —¹¹ Ita BB (mut.),a,d,j,z, l الدار —¹² Ita vid.
 ρ*,χ* (non β,ρ,χ) بأسره —¹³ B استصعب ل, استصعب B

1 فان كان النظر فى الحق⁸ من يخطئ⁹ الباب¹⁰ فقد دل على عسره واذا كان (e-h)
 العسر¹² بتوعين فخليق ان تكون علة ذلك لا فى الاشياء بل فىنا فكما حال¹⁴ عيون
 3 الرطواط¹⁵ عند ضوء النهار فكذلك حال عقل انفسنا فى¹⁶ هذه عند الطبيعة (جدا)¹⁷

⁸ Ita edit. الحق v mutil. (23 mill.). —¹⁰ Nos الباب, v الباء... —¹¹ Finis lin. mut.
 (? mill.). —¹² Inil. lin. mut. (23 mill.). —¹³ Nos كان العسر v, كان العسر... —¹⁴ Ita edit.
 sed (?), الاضافة الى eratne : v mut. (15 mill.) : eratne الى eratne —¹⁵ Nos الرطواط —¹⁶ v mut. (15 mill.) : eratne الى eratne —¹⁷ v² (sup. lin.) جدا (?). sed v¹ om.

N.B. — In spatio 100 mill. in v scribuntur, exempli gratia, (lin. 1-2) 14 verba
 كان العسر بتوعين فخليق ان تكون علة ذلك لا فى الاشياء بل فىنا فكما

و یا اگر چیزی از آن ادراک کرده پس اندکی دریافته است و بس :

و هرگاه فراهم آورده شود آنچه از حق^۲ دریافته شده است از نزد همه کسانی که اندر یافته^۳ آنرا دریافته‌اند - گرد آمده^۴ از این راه را مقداری گران سنگ باشد ، پس واجب است که رسیدن بحق ازینرو آسان بود ، و این همان جهت است که خوی ماست که در باره^۵ آن داستان زنییم باینکه گوئیم هیچکس نیست که جای^۶ در^۷ خانه را سهو کند .

و دلالت می‌کند بر دشواری^۸ در یافتن حق^۹ اینکه ممکن نیست سراسر حق^{۱۰} دریافته شود - و نه پاره^{۱۱} بزرگی از آن ، و هرگاه سختی و دشواری از دو سو بود پس سزاوار است که جز این نیست که دشوار بنظر رسیدن آن نه از جهت خود چیزها باشد ، - بلکه سبب دشواری آن جز این نیست که در جانب ماست ، زیرا که حال خرد در روان ما در برابر آنچه خود در کمال روشنی می‌باشد همانند است بحال چشم شب پره بنزد روشنی خورشید .

تفسیر

چون این دانش آنست که حق^{۱۲} مطلق را جستجو می‌کند آغاز کرد

حال دشواری و آسانی راهی که شخص را بحق^{۱۳} می‌رساند بشناساند ، زیرا از

پس اگر نیک‌نگریستن در حق . . . کسی که در را خطا می‌کند . . . پس بتحقیق دلالت کند بردشواری آن، و هرگاه دشواری دونوع بود پس سزاوار است که علت آن نه در چیزها بلکه در ما باشد ، پس همچنانکه چشمهای وطواط است در نزد روشنی روز هم چنین است حال خرد مادر . . . این بنزد طبیعت جدأ .

المعروف بنفسه عند الجميع ان هاهنا سبيلا تفضى بنا الى الحق وان ادراك الحق ليس يمتنع علينا في اكثر الاشياء والدليل على ذلك انا نعتقد اعتقاد يقين انا قد وقفنا على الحق في كثير من الاشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين ومن الدليل ايضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق فانه لو كان ادراك الحق ممتنا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به انه ليس هاهنا شئ، يكون في اصل الجبلية والحلقة وهو باطل

b فلما كان من المعترف به وبخاصة عند من وصل الى هذا العلم ان لنا سبيلا الى معرفة الحق اخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة فتاد ان النظر في الحق صعب من جهة سهل من 10 جهة \bar{y} ان هذه السبيل الموصلة الى الحق هي سهلة من جهة صعبة من جهة

c ثم اخذ يحتاج لوجود هاتين الصفتين في هذه السبيل فتاد والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم \bar{y} والدليل اما على صعوبته 15 فانه لم يلف واحد من الناس وصل منه دون مشاركة غيره له في الفحص الى القدر الواجب في ذلك واما على سهولته فالدليل عليها انه لم يذهب على الناس كلهم لانه لو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شئ، له قدر من ذلك لكننا نرى انه عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج الى الوقوف 20

نرى [jk omitt.] - [نرى] \bar{y} B - في \bar{y} BB (mut.), a, d — G. 1. — انه عسر ولم

چیزهائی که خود بخود نزد همه کس شناخته است اینست که اینجا راهی است که ما را بحق می‌رساند، و اینکه در بیشتر چیزها دریافتن حق برای ما ممتنع نیست.

و دلیل برین آنست که : ما بیقین گرویده‌ایم که در بسیاری از چیزها حق را یافته‌ایم، و با این دلیل برای کسی که در علوم یقین رنج کشیده است یقین پیدا می‌شود.

و نیز دلیل برین مطلب است شوق ما بشناسائی حق، - چه اگر دریافتن حق محال باشد شوق ناچیز بود، و دانسته‌است که اینجا چیزی نیست که دراصل سرشت - و آفرینش باطل بود، - و چون معلوم بود بویژه بر کسی که باین علم رسیده است که ما را راهی بشناسائی حق است آغاز کرد که حال دشواری و آسانی این راه را بشناساند، پس گفت :

« نگریستن در حق از یکسو دشوار است از یکسو آسان ». .

مقصودش اینست که این راه که بحق می‌رساند از یکسو آسان و از یکسو دشوار است، سپس آغاز کرد حجت بیاورد که این دو نشان در این راه هستند پس گفت :

« و دلیل بر این آنست که هیچکس نتوانست در آن باندازه‌ای که سزاوار است برسد، و حق از دست همه مردم هم نرفته. » مقصودش اینست.

و دلیل :

اما بر دشواری آن اینست که یکنفر از مردم یافته نشده است که بی آنکه دیگری با او در جستجوی حق همبازی کرده باشد باندازه واجب آن رسیده باشد. و اما آسانی آن پس دلیلش اینست که (حق) بر همه مردم پوشیده نمانده، - زیرا اگر بهر کسی که (اخبار) زمان او بما رسیده دست یابیم درحالی که همگی آنان حق را نیافته‌اند - و نه چیز با ارزشی از آنرا، هرآینه خواهیم دید که دریافتن حق دشوار است، و برای درازی زمانی که دریافتن حق بدان نیازمند است بامتناع آن

فيه على الحق فكان³ قصر الزمان الذى وقف فيه على⁴ الحق⁵
 اما كله واما ذو⁶ قدر منه يؤذن بسهولة
 ولما ذكر هذا من احوال الناس اخذ يذكر⁷ عن حال الناس d
 فى ذلك الزمن الذى⁸ وصل⁹ اليه خبره $\overline{\text{فقد}}$ لا كن واحد واحد
⁵ تكلم¹⁰ فى الطبيعة وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من
 الحق شيئا واما ان كان¹¹ ادرك¹² شيئا منه فانما ادرك اليسير¹³ فاذا
 جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك¹⁴ ما ادرك منه¹⁵ كان للمجتمع
 من ذلك مقدار¹⁶ ذو¹⁷ قدر $\overline{\text{بمد}}$ وانما قلنا هذا الذى قلنا فى نحو ادراك
 الحق لاننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا فى العلوم ممن وصلنا خبرهم¹⁸
¹⁰ وجدناهم¹⁹ احد رجلين اما رجل لم يدرك من الحق شيئا واما رجل
 ادرك منه شيئا يسيرا

ولما اخبر بهذا $\overline{\text{فقد}}$ فقد يجب²⁰ ان يكون سهلا²¹ من هذه اللمحة²²
 وهى اللمحة التى من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد
 يذهب عليه موضع الباب من²³ الدار $\overline{\text{بمد}}$ واذا²⁴ تقرر²⁵ انه سهل من
 جهة وصعب من جهة فقد يجب ان يكون سهلا من هذه اللمحة وهى
¹⁵ ان فى كل جنس من²⁶ اجناس الموجودات اشياء²⁷ تنزل منها منزلة

— ³ B فكان, a,d [« fakāna »], k [« faka'anna »]. — ⁴ Nos, a,,l,(j) على : B mut.

— ⁵ B الحق, a,d,j, — ⁶ Sic B ذو — ⁷ Ita B,(a,d) يذكر — ⁸ Nos,a,d الذى : B mut.

— ⁹ B وصل, a,d [« وصل »] — ¹⁰ Ita B,a,d,j تكلم واحد واحد — ¹¹ Nos, τ,(a)

¹⁴ d يسيرا : τ,d اليسير — ¹³ B,a,τ ادرك — ¹² B ادرك : B mut. — ان كان

(non B,a) om. من ادرك. — ¹⁵ Nos, τ منه : B,a,d om. — ¹⁶ a,τ ذلك مقدار : B mut.

— [وجدناهم] B,a,d,j,k — ¹⁹ B [خبرهم] : B mutil. — ¹⁸ ذو a,d,τ و B و

: هذه اللمحة a,d,j,τ — ²² B mut. ان يكون سهلا a,d,j,τ — ²¹ فيجب τ,d : فقد يجب B,a

: تقرر Nos, d,j,k — ²⁵ B mut. [واذا] a,d,k — ²⁴ من a,d,τ B و — ²³ B تقرر :

فرمان نکرديم . پس کوتاهی زمانی که در آن حق همه یا مقداری از آن دریافته می شود آسانی آنرا آگهی می داد ^۱ .

و چون از احوال مردم اینرا یاد کرد آغاز کرد حال مردم را در آن زمان

که خبر آن بوی رسیده بود یاد کند ، پس گفت :

« لیکن یکک یکک در طبیعت سخن گفتند ، و یکایکشان یا هیچ چیز از حق را نیافته و یا اگر چیزی از آن اندر یافته پس جز این نیست که کمی یافته است . پس هرگاه آنچه از حق دریافته شده از همه کسانی که اندر یافته آن را دریافته اند گرد آورده شود فراهم آمده آن مقداری گران سنگ خواهد بود » یعنی جز این نیست که گفتیم این سخن را در چگونگی دریافتن حق ، زیرا که چون بحال کسانی از پیشینیان ما که خبرشان بما رسیده بود نگرستیم آنانرا یکی از دو نفر یافتیم : یا مردی که هیچ چیز از حق را نیافته ، و یا مردی که چیز کمی دریافته است . و چون این آگهی داد گفت : « پس واجب است که حق از این جهت آسان بود ، و این همان جهت است که خوی ماست که در باره آن داستان زینم باینکه گوئیم : هیچکس نیست که در خانه را فراموش کند » یعنی هرگاه ثابت شد که حق از یکسو آسان - و از یکسو دشوار است پس واجب است که از این جهت آسان باشد ، و آن اینست که در هر جنسی از اجناس موجودات چیز هائی هست بمنزله

۱ - عبارت تازی مختل است و ظاهراً مقصود اینست که در زمان پیشین یکایک

پیشینیان برخی هیچ چیز از حق را دریافته و بعضی در زمانی دراز چیز کمی از آنرا دریافته اند ، و هرگاه بنگریم که آن اندازه از حق که هر یک از پیشینیان دریافته اند ناچیز یا اندک است ، و همه آنچه آنان دریافته اند در زمانی طولانی فراهم شده ، خواهیم گفت دریافتن آن دشوار است - درحالی که اگر نخست بر آن مقدار از حق که تاکنون پیدا شده واقف شویم مقدار گران سنگی از حق در زمانی کوتاه بر ما روشن شده خواهد بود ، و این امر سهولت دریافتن مقدار با ارزش از حق را نشان می دهد .

باب الدار من الدار في انها لا تخفى على احد كما لا يخفى موضع باب
الدار على احد²⁸ وهذه هي المعارف الاول التي لنا بالطبع في كل
جنس من اجناس²⁹ الموجودات

f ولما ذكر جهة السهولة اعاد ذكر³⁰ جهة الصعوبة **فَقَاد** ويدل على
صعوبته³¹ انه³² لم³³ يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه **بَرِيد** من⁵
اول الزمان الذي وصله خبره الى زمانه و كانه اشارة منه الى انه
ادرك الحق او³⁴ اعظمه³⁵ وان الذي ادرك منه من كان قبله بالاضافة
g الى ما ادرك هو منه هو جزء قليل -³⁶ اما كل الحق واما اكثر الحق
والاولى ان يظن انه³⁷ ادرك الحق كله اعني بكل الحق القدر الذي
في طبع الانسان ان يدركه بما هو انسان

10 h **فَقَاد** واذا كانت الصعوبة من جهتين فخلق ان يكون انما
استصعب لا من جهة الامور باعيانها لا كن سبب استصعابها انما هو
منا وذلك ان حال العقل في النفس منا عند³⁸ ما هو في الطبيعة في
غاية البيان يشبه حال عيور الخفاش عند ضياء الشمس **بَرِيد** واذا
كانت صعوبة ادراك الموجودات توجد من وجهين فخلق ان¹⁵
تكون الصعوبة في الاشياء التي في الغاية من الحق وهو المبدأ
الاول³⁹ والمبادئ المفارقة البرية من الهيولى من قبلنا نحن لا من

B ^{***}, a vac. spat. — ²⁶ B ^{a,d} [من] — ²⁷ B ^{***}, a,d,j [اشياء] — ²⁸ B احد²⁸,
a,z, [على] [من الدار] d : [اجناس] B,d om. — ²⁹ a, (j) : [عاد الى ذكر] a,d,j — ³⁰ B mutil. — ³¹ B ^{***},
a,d,j, τ انه³² — ³² d,(a,j), τ اعظمه³⁵ B ^{***}, (d) Nos, — ³³ B ^a,
a,d,τ, [او] a,d — ³⁴ B mut. ; j ind. — ³⁵ Nos, (a) : اما ... الحق 6 verba seq. — ³⁶ Nos §, — d (non B,a) om. 6 verba seq. — ³⁷ Nos, (a) : عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه a,(d),τ,β — ³⁸ B mutil. ; d انه³⁹ : B¹ om. ; B² ^{***} *déinde* margo mutil. — ³⁹ Inc. B [1] fol. 2^r.

درِ خانه نسبت بخانه در اینکه این چیزها بر هیچ کس پوشیده نمی ماند - همچنانکه درِ خانه بر هیچکس پوشیده نیست . و اینها دانستیهای نخستین اند - که بطبع برای ما در هر جنسی از جنسهای موجودات حاصل است .

و چون جهت آسانی را یاد کرد جهت دشواری را دوباره یاد کرد، پس

گفت : « و رهنومی می کند بدشواری آن اینکه ممکن نیست همه آن دریافته شود - و نه پاره^۱ بزرگی از آن » مقصودش اینست که از آغاز روزگاری که خبر آن بوی رسید تا زمان خودش، و گویا این سخن اشاره است باینکه وی حق را دریافته ، - یا بزرگترین بخش حق را ، و اینکه آنچه پیشینیان وی دریافته اند نسبت بآنچه وی از آن دریافته پاره^۱ کمی است ، - یا همه^۱ حق - و یا بیشتر حق^۱ ، و بهتر اینست که ترجیح داده شود که وی همه^۱ حق را دریافته است ، مقصودم از همه^۱ حق آن اندازه است که طبیعی مردم است از آن رو که مردم است که آنرا دریابد^۱ .

سپس گفت : « و هرگاه دشواری از دو سو باشد پس سزاوار است که

دشواری نه از جهت خود آن چیزها پیدا شده باشد ، - بلکه جز این نیست که سبب دشواری در ماست ، زیرا که حال خرد در روان ما در برابر چیزی که طبعاً در نهایت روشنی است - همانند است بحال چشمان شب پره در برابر روشنی خورشید » مقصودش اینست که هرگاه در یافتن موجودات از دو رو دشوار است پس سزاوار است که دشواری در چیزهایی که در نهایت حق هستند و آن مبدا^۱ نخستین - و مبادی مفارقه^۱ بی نیاز از هیولی^۱ می باشند در سوی ما باشد ، - نه از

۱ - این سخن و گفتار مفسر در ص ۱۰ سطور ۱۱ و ۱۰ در باره ارسطو غلو است هر چند

منظور علم مابعدالطبیعه باشد .

قبلها في انفسها وانما كان ذلك كذلك لانه لما كانت مفارقة كانت معقولة في انفسها بالطبع ولم تكن معقولة بتصويرنا اياها معقولة لانها في انفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس وذلك ان الصعوبة في هذه هي من قبلها اكثر مما هي من قبلنا⁵

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوسⁱ شبه قوة العقل منا بالاضافة الى ادراك المعقولات البرية من الهيولى باعظم المحسوسات التي هي الشمس⁴⁰ الى اضعف الابصار وهو بصر الخفاش⁴¹ لاكن ليس يدل هذا على امتناع⁴² تصور الامور المفارقة⁴³ كما امتناع النظر الى الشمس على الخفاش فانه لو كان ذلك كذلك¹⁰ لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بان صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولا لشيء من الاشياء كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الابصار

T.2

قال ارسطو

15 'ومن العدل الا تقتصر على ان نشكر الذين شار كناهم في الاراء باعيانهم فقط دون ان نشكر من² كان له في³ ذلك ولو

—⁴⁰ B* add. بالاضافة; at non B¹, a, d. —⁴¹ jk (non a, d) aliter ordinat sententiam prae. —⁴² B, a على امتناع: d [الامتناع] —⁴³ jk vid. addere [علينا], at non B, a, d.

T. 2. —¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

1 فليس يجب علينا ان نشكر من قال قولا جزلاً¹ فقط: (in marg. B dext. et super.).

¹ Ita edit. (v incertum).

س ٢: «لانها في نفسها معقولة» زائد ظاهراً، س ٨: لعل الصحيح: «باضعف الأبصار وهو بصر الخفاش الى اعظم المحسوسات التي هي الشمس». س ١٢ كلمة: «للغير» زائد ظاهراً.

نزد خود آنان ، و جز این نیست که این چنین است ، - زیرا که آن مبادی چون مفارق اند خود بخود معقول اند ، و معقولی نیستند که ما آنها را معقول کرده ایم . زیرا که آنها خود معقول اند ^۱ . همچون حال معقول بودن صورتهای هیولانی چنانکه در کتاب نفس پیدا شده است ، زیرا که دشواری (تعقیل) در این صورتهای از جانب خودشان بیش از آنست که نزد ماست .

و چون حال عقل نسبت بمعقول همانند حال حس^۲ است نسبت بمحسوس ، - تشبیه کرد نیروی خرد ما را باضافه بدریافتن معقولاتی که از مایه پاك اند ببزرگترین محسوسها که خورشید است در برابر ناتوان ترین بینائی و آن بینائی شب پره است^۲ ، ولی این دلالت نمی کند براینکه دریافتن چیزهای مفارق هم مانند نگریستن شب پره بخورشید ممتنع باشد ، زیرا اگر این چنین بود طبیعت کار ناچیز کرده باشد ، چه چیز را که طبعاً بخودی خود معقول غیر^۳ است چنان کرده است که معقول هیچ چیز نباشد ، چنانکه اگر خورشید را چنان کند که با هیچ بینائی از بینائیها دریافته نشود .

ارسطو گفت

مقتضای دادگری اینست که تنها بسپاسگزاری کسانی که با خود آنها هم رأی بوده ایم بسنده نکنیم بی اینکه شکرگزاری کنیم کسانی را که در این رای گرچه

۱ - زیرا که آنها خود معقولند (این جمله ظاهراً زائد است) .

۲ - ظاهراً « بناتوان ترین بینائی و آن بینائی شب پره است در برابر بزرگترین

محسوسات که خورشید است » درست است .

۳ - ظاهراً کلمه « غیر » زائد است .

پس چنین نیست که بر ما واجب باشد که تنها کسی را سپاسگزاری کنیم که سخنی استوار

گفته است .

بعض الحظ فانهم قد اعانونا بعض المعونة وذلك انهم تقدموا فراضوا
 (·) عقولنا وخرجوها فان طياوس⁴ لو لم يكن لكننا³ نعدم⁶ كثيرا من
 تأليف اللحون ولو لم يكن حروسيس⁷ لم يكن طياوس⁸ وعلى هذا
 المثال يجرى الامر فيمن تكلم بالحق وذلك انا اخذنا بعض الاراء
 عن بعض من سلف وكان اخرون السبب في كون هولاء⁵

التفسير

C.2

a هذا الذي ذكره هو واجب في حق المحدثين مع المتقدمين
 وذلك ان القدماء يتزولون من المحدثين¹ منزلة الاباء من الابناء الا
 ان ولادة هولاء اشرف من ولادة الاباء لان الاباء ولدوا اجسامنا

² B, a, (k) من d : — ذرذلة من d : — ³ B, a, k في d [من] — ⁴ B, k, (j), v طياوس a (post
 corr.), d טמראוש B* (c. v.) vel B, (β) طيموثاوش — ⁵ B لكتنا B vel B*
 היר .. נעדרים d ; **عدم B* vel B : نعدم B, jk — ⁶ B, jk ind. [... قد ...] d ; لقد كنا
 v ; פירפררוס (?) d² viol. : فروس B, (β) B* vel B* : [حروسيس] a , حروسيس B⁷ —
 B, a, d, (j), k, v — ⁸ B, a, d, (j), k, v — ארוסמס d¹ « ierosius », k vid. « Hierosinus » ; j ; اروسيس
 طيموثاوش B, (β) B* vel B. طياوس

C. 2. — ¹ B², a, d من المحدثين B¹ om.

للذين² يمكننا مشاركتهم في الراي بل يجب علينا ايضا ان نشكر الذين قالوا قولنا يسيرا¹
 (·) تزا³ وذلك انهم اعانونا بتقدمهم⁴ في الفحص قبلنا فانه⁵ لو لم يكن طياوس لم يكن لنا
 معرفة بتأليف⁶ اللحون ولو لم يكن افرويس⁷ لم يكن طياوس وجذا النحو⁸ نقول⁹ على
 الذين قالوا في الحق قولنا جزئيا¹⁰ لانا استفدنا من بعضهم اراء يسيرة وكان اخرون علة لكيثونة
 هولاء

— فانهم In v — ⁵ In v — ⁴ Nos بتقدمهم v incertum. — تزا Ita edit. — ³ Ita v — ... للذين v Ita —
 Ita⁶ — افرويس v s. p. — ⁷ بتأليف كثير من nos , بتأليف ... v² , بتأليف (sine addit.) v¹ —
 جزئيا v Ita vid. — ¹⁰ Ita vid. — ⁹ نقول v — النحو vv

کم ولی بهره‌ای داشته‌اند؛ پس آنان هم ما را اندکی کمک کرده‌اند، زیرا که این گروه پیشی گرفتند، و خردهای ما را رام کردند، و از قوت بفعال آوردند، چه اگر طیماوس نبود ما بسیاری از تالیفهای آوازهای خوش را نداشتیم، و اگر حروسیس نمی‌بود طیماوس نبود، و بر همین نشان می‌رود داستان کسانی که پیرامون حق سخن گفته‌اند، چه ما برخی رأیها را از بعض پیشینیان گرفتیم، و کسان دیگر سبب پیدایش اینان بوده‌اند.

تفسیر

این که یادکرد واجب است بر مُحدَثان در برابر پیشینیان .
 زیرا که پیشینیان نسبت بنو پیدا شدگان بمنزله پدران هستند در برابر فرزندان، جز اینکه ولادت این گروه از ولادت پدران بلند پایه ترست، زیرا پدران پیدایش تنهای ما را سبب شدند.

و آن کسانی هستند که برای ما ممکن است که با آنان در رأی انبازباشم، بلکه بر ما واجب است نیز که ستایش کنیم کسانی را که سخنی کم گفته‌اند، چه اینان بسبب پیشی گرفتنشان در دانش پژوهی پیش از ما رایاری کرده‌اند، چه اگر طیماوس نبود بتألیف بسیاری از لحنها شناسائی نداشتیم، و اگر افرونیس نبود طیماوس نمی‌بود، و همچنین گوئیم درباره کسانی که سخنی جزئی پیرامون حق گفته‌اند، زیرا که ما در رایهای کمی از برخی آنان بهره مند شده‌ایم، و کسان دیگر علت پیدایش اینان بوده‌اند.

والعلماء ولدوا انفسنا فالشكر لهم اعظم من شكر الاباء والبر بهم
اوجب والمحبة فيهم اشد والاقتداء بهم احق فهو يقول موكدا لهذا
الغرض انه ليس ينبغي ان تقتصر من شكر من سلفنا على شكر
الذين علمونا اراء صادقة وهم الذين راينا مثل رايبهم بل ومن لم نر
⁵ رايه فان هولاء ايضا بما قالوا في الفحص عن الاشياء خرجوا عقولنا
وافادونا بذلك القوة على ادراك الحق واذا³ كان هذا واجبا على b
ارسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق وعظم ما اتى
به من الحق بعدهم وانفرد به حتى انه الذي كمل عنده الحق فكم
اضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من
¹⁰ شكره ومعرفة حقه وشكره الخاص به انما هو العناية باقاويله c
وشرحها وايضاها لجميع الناس فان الشريعة الخاصة بالحكماء هي
الفحص عن جميع الموجودات اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف
من معرفة مصنوعاته التي تودي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة
الذي هو اشرف الاعمال عنده واحظاها لديه جعلنا الله واياكم ممن
¹⁵ استعمله بهذه العبادة التي هي اشرف العبادات واستخدمه بهذه
الطاعة التي هي اجل الطاعات

وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه فان الصنائع العملية d
والعلمية ليس يقدر احد على استنباطها في اكثر الامر وانما تتم
بمعاونة السالف³ فيها الخالف فلولا السالف لم يكن الخالف

السلف B⁰ : السالف B^r ³ — ولذلك B¹ : واذا B^{a,d} ³ —

و دانشمندان ولادت روانه‌های ما را ، پس سپاسگزاری اینان بزرگتر از سپاسگزاری پدران است . و نیکی کردن باینان واجبتر - و دوستیشان استوارتر - و پیرویشان سزاوارترست .

پس او می گوید در حالی که این هدف را استوار می کند اینکه شایسته

نیست از سپاسگزاری پیشینیان بشکرگزاری کسانی که بمارایهای راست آموختند

بسندۀ کنیم ، و اینان آنانند که بمانند رأی آنها گرویدیم ، - بلکه و (همچنین) کسی

که رأی او را نپسندیدیم ، - چه این گروه نیز بآنچه در جستجوی چیزها گفتند

خردهای ما را از قوه بفعل آوردند، و بدین سبب نیروی دریافتن حق^۲ بما دادند،

و هرگاه این (سپاس داری) بر ارسطو واجب باشد ، - با وجود کم بود حق^۳ شناسی

که بنزد پیشینیان او بود ، - و بسیاری حق^۴ شناسی که پس از آنها تنها او آورد تا

آنجا که اوست آنکه حق^۵ بنزدش بسندۀ شد ، - پس چند دوچندان سپاسگزاری

که بر او واجب است سپاسگزاری و شناختن حق^۶ او بر کسانی که پس از او آمدند

واجب باشد ، و سپاسگزاری ویژه^۷ او جز این نیست که همان نیک نگریستن

بسرخان او و پیدا و روشن کردن آنها برای همه^۸ مردم است ، چه راه^۹ راست

ویژه^{۱۰} حکیمان همان پژوهش^{۱۱} همه^{۱۲} موجودات است ، زیرا که آفریدگار پرستیده

نمی شود پرستشی که برتر باشد از شناختن ساخته های او که حقیقه^{۱۳} بشناسائی ذات

پاکش می کشد - که شریف ترین و بهره ور ترین کارها نزد اوست ، خدا ما و شما

را از کسانی قرار دهد که آنانرا بکار این پرستش که شریف ترین پرستشاست واداشته ،

و بچاکری این فرمانبری که بزرگترین طاعتهاست گماشته .

و آنچه درین فصل گفته خود بفهم نزدیک است ، چه هنرهای علمی و

عملی غالباً یکنفر نمی تواند آنها را برآورد ، و جز این نیست که این صنایع تمام

می شوند بکمک گذشتگان جانشینانشانرا ، پس اگر پیشین نبود جانشین نبود .

قال ارسطو T.3

(b) 'ومن الصواب ان تسمى معرفة الحق من² الفلسفة الفلسفة³ النظرية' لان غاية المعرفة النظرية الحق وغاية المعرفة العملية الفعل فان اصحاب الفعل⁵ وان كانوا ينظرون في حال الشيء الذى يفعلونه فليس بحمهم عن علة⁶ لها في نفسها⁷ لاكن لاضافتها الى الشيء الذى⁵ يفعلونه

التفسير

C.3

a. لما كان الغرض في هذا العلم النظر في الحق المطلق استفتح الكلام فيه بتعريف الطريق الموصلة اليه ثم عرف مراتب اهل الحق في طلب الحق وما يجب لبعضهم من شكر بعض والتعاون¹⁰ على طلب الحق ثم اخذ يعرف هذا النحو من العلم اى نحو هو فقال¹¹

T. 3. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

² Ita B, β*, ρ* A^b (non β, ρ, γ) من — ³ B, a, (d), k الفلسفة β, L المعرفة — ⁴ Ita B, β*, ρ* A^b (non β, ρ, γ) النظرية — ⁵ a, d (non B, k) om. فان اصحاب الفعل — ⁶ B' (ص in marg.), k, β*, ρ* E (non β, ρ, γ) علة : B^o ind. ; a [علته] ; d (loco لها مידיעה (عن علة لها — ⁷ Ita B, d, β*, ρ* E (non β, ρ, γ) A^b) في نفسها — ¹⁰ האמת

C. 3. — ¹ Nos, d ثم : B, a om.

(b) ونعم ما سميت¹ الفلسفة علم الحق لان غاية العلم : v (in marg. B dext. et infer.)¹ اصابة الحق وغاية الفضل² العمل بالحق فان اردنا ان نصف غرض³ راي المستعطفين⁴ افعال الفلسفة لم يكن غرضهم لنفس الفعل ولا المداومة على الفعل سرمديا بل غرضهم ان يفعلوا⁵ لعله³ اخرى مضافة زمانية

¹ Ita v سميت , nos سميت — ² Ita v النضل (nos العمل) — ³ v غرض — ⁴ المستعطفين v — ⁵ Ita v يفعلوا (vel المستعطفين ?) : nos ?

ارسطو گفت

راست اینست که از (مباحث) فلسفه حق شناسی فلسفه نظری نامیده شود، زیرا هدف شناخت نظری حق است، و غایت شناخت عملی کردار، چه دانشمندانی که بکنش نیک می نگرند گرچه بحال آنچه می کنند نظر می افکنند، - لیکن در چرایی خود آن حال کاوش نمی کنند، بلکه چون آن حال چیز است که بجا می آورند در آن بحث می کنند.

تفسیر

چون هدف این دانش باندیشه نگریستن در حق مطلق است - سخن آغاز کرد در آن بشناساندن راهی که بحق می رساند، سپس پایه های اهل حق را در جستجوی حق - و آنچه واجب است از سپاسگزاری برخیشان مر برخی را - و یاری کردنِ همدیگر در پژوهش حق شناسانید، پس از آن آغاز کرد که این بخش از دانش را بشناساند که آن کدام بخش است، پس گفت:

و چه نیکو نامیده شده است فلسفه بدانش حق، - زیرا غایت دانش رسیدن بحق است، - و غایت فزونی کاریستن حق است؛ پس اگر بخواهیم هدف رای کسانی را که کارهای فلسفه را خواستارند نشان دهیم هدفشان خود کار نباشد، و نه مداومت بر فعل در همه روزگار، - بلکه خواسته آنان اینست که فعل کنند برای علت دیگری که مضاف وزمانی است.

b من اى جنس هو قَدَّ ومن الصواب ان تسمى² معرفة الحق من
 الفلسفة المعرفة النظرية³ بِرِيدَ انه لما كانت العلوم المنسوبة الى الفلسفة
 علمين احدهما غايته العلم فقط والاخر غايته⁴ العمل وكان هذا العلم
 هو اعلى العلوم التى يقصد بها⁵ معرفة الحق قَدَّ ومن الصواب ان تسمى⁶
 المعرفة الحاصلة فى هذا العلم علما نظريا لان العلم العملى وان كان
 يستعمل القياس ويبحث عن الاسباب فليس يستاهل ان يسمى
 علما نظريا لانه انما يفحص عن اسباب الاشياء وحدودها ليفعلوها لا
 ليعلموها⁷ فقط كالحال فى العلوم النظرية
 وما قاله فى هذا الفصل مفهوم بنفسه

c

T.4

قال ارسطو بالبس

10

"ولسنا نعرف الحق دون ان نعرف علته وكل واحد من (a)
 (b) الاوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الاشياء من الامور¹ التى هى

الفلسفة النظرية T ; [معرفة نظرية] a, d : المعرفة النظرية B² — تسمى a, d, T تسمى B² —
 [نسمى] a : تسمى B, d — به B, (a, d) : بما Nos⁵ — B, a om. : غايته Nos, d⁴ —
 ليعلموها B¹ : טויערענדע « ut sciant », k, ليعلموها d, (c. v.) B*⁷ —

T. 4. — ⁰ Inc. B [1] fol. 2^v. — In marg. B habetur versio altera v,
 quam vide in ima pag. — ¹ B, d, L : الامور a, L* :

(a, b) 1 **ننا¹ نعرف الحق من غير علة لان كل اول هو : (in marg. B super. et sinistr.)
 2 علة للاشياء الاخيرة *** مثل ان نقول³ ان النار حارة وهى علة حرارة غيرها من الاشياء

quod nos, v, مثل ان نقول Nos³ — v mulit. (32 mill.) — ² v — ولسنا nos, v, لنا¹ —
 [علة للاشياء الاخيرة 3 verba] — [N. B. - In spatio 32 mill. in v scribuntur, exempli gratia, (lin. 2) 3 verba]

آن از چه جنس است ، پس گفت : « و درست اینست که حق شناسی فلسفه معرفت نظری نامیده شود » یعنی ^۱ چون دانشهایی که بفرسایفه نسبت دارند دو علم اند .

یکی از آن دو فرجام آن دانش است و بس .
و دیگری هدف آن کر داراست ، و این دانش بالاترین دانشهایست که هدف آنها شناختن حق است ، گفت : « راست اینست که شناسائی که در این علم پیدا می شود دانش نظری خوانده شود ، زیرا که دانش عملی گرچه قیاس بکار می برد و از اسباب گفتگو می کند شایسته نیست که دانش نظری نامیده شود ، زیرا که آن (علم عملی) از اسباب و حدود چیزها تنها برای این کاوش می کند تا آنها را بجا آورند ، نه تا آنها را تنها بیاموزند ، - همچون حال در دانشهای نظری ، و آنچه درین فصل گفت خود باند دریافتن نزدیک است .

ارسطو گفت

ما حق را نمی شناسیم مگر اینکه علت آنرا بدانیم ، و هر یک از آنها که در چیزی اول اند در برابر آنچه در چیزهای دیگر یافته می شود که با او اسماً و معنی سازوار و موافق اند ، - او علت ویژه آنهاست .

۱ - تفسیر این جمله گرچه با ظاهر همین جمله سازگارترست ، ولی از ظاهر جمله بعد که گوید « زیرا که غایت دانش نظری حق است » و از ترجمه اسطاط در پاورقی صفحه پیشین ، و از تفسیر یحیی بن عدی (نگاه کنید بصفحه ۲۴ و ۲۵ آن) بدست می آید که مراد ارسطو اینست که معرفت نظری حق شناسی نامیده شود ، - نه اینکه حق شناسی معرفت نظری نامیده شود . ولی استدلال و بیان این رشد درست و متقن است و او سخن را خوب تأویل کرده است .

ومابی علت حق را نمی شناسیم زیرا که هر نخستینی او علت چیزهای سپسین است . . چنانکه گوئیم آتش گرم است و آن علت گرمی چیزهای جز خود است .

(e) متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك النار في غاية الحرارة فيجب من ذلك ان يكون اولى الاشياء بالحق الشيء الذي هو علة حقيقة (d) الاشياء التي بعده ولذلك قد يجب ضرورة ان تكون مبادئ الاشياء الموجودة دائماً هي دائماً³ في الغاية من الحق وذلك انها ليست انما هي حقيقة في وقت دون وقت ولا يوجد لها علة في انها حق⁵ (e) لاكن هي العلة في ذلك لسائر الاشياء فيجب من ذلك ان يكون كل واحد من الاشياء حاله في الوجود حاله في الحق

التفسير

G.4

a لما بين ان هذا العلم هو من جنس علوم الحق وانه جزء من الفلسفة النظرية يريد ان يبين مرتبته في الحق من العلوم النظرية¹⁰ فتدّ ولسنا نعرف الحق دون ان نعرف علته بريد ولما كان من المعلوم عندنا انا انما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية اذا عرفناه بعلمته على ما قيل في كتاب البرهان ولما وضع هذه المقدمة اضاف اليها مقدمة ثانية فتدّ وكل واحد من الاوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الاشياء

² Ita B,a,d sine — ³ jk,β,L هي دائماً B,a,d,L*,χ om. — ⁴ B,a,L حقيقة ·d,(k,β) [حق باحاً حق] jk — ⁶ B,a,d,jk,L — ⁵ B,d,k,L لها [a,L* videtur] — حقيقة

(c.d) معلوم ان الحق الاول علة لحقيقة الاشياء الاخيرة فباضطرار ان تكون اول علة الاكوان¹ واجبة حقاً ابداً ولا تكون مرة واجبة ومرة غير واجبة والا يكون شيء اخر علة لكيوتها (e) بل ان تكون هي علة لغيرها من الاشياء فواجب ان حقيقة كل واحد من الاشياء مثل³ ايسيته⁵

مثال این آتش است که در نهایت گرمی است، پس از اینجا لازم آید^۱ آنکه علت حقیقت چیزهاییست که پس اویند از آن اشیاء بحق بودن سزاوارتر باشد، و بهمین سبب بضرورت واجب است که مبادی چیزهایی که همیشه موجوداند پیوسته در غایت حق^۲ باشد، زیرا چنین نیست که اینگونه چیزها هنگامی حقیقت باشند و هنگامی نه - و علتی برای حق بودنشان یافته نشود، بلکه اینها برای چیزهای دیگر علت حق اند، - پس لازم آید که هر یک از چیزها حال او در هستی همچون حال او باشد در حق^۳.

تفسیر

چون پیدا کرد که این دانش از جنس دانشهای حق^۴ و پاره‌ای از فلسفه نظری است می‌خواهد پایه^۵ آنرا در حق^۶ نسبت بدانندهای نظری روشن کند، پس گفت:

« ما حق^۷ را نمی‌شناسیم پیش از آنکه علت آنرا بدانیم » مقصودش اینست که چون نزد ما دانسته است که ما جز این نیست که هنگامی بشناسائی حقیقی چیز را می‌شناسیم که چنان که در کتاب برهان گفته آمده است از راه علتش آنرا بشناسیم، و چون این مقدمه را گزارد مقدمه^۸ دومی بر آن افزود و گفت:

« و هر یک از اوائل پس او بویژه علت آن امر است که چیزهای دیگر

۱ - نسخه یحیی بن عدی چنین است « مثال این آنست که آتش در نهایت گرمی است و این برای آنست که آتش علت گرمی چیزهای گرم دیگرست، - پس از اینجا لازم آید الخ و صحیح همین است ظاهراً و ترجمه اسطفاط هم گواه صحت این نسخه است.

پس دانسته است که حق اول علت حقیقت (شدن) چیزهای سپسین است، پس بناچار نخستین علت هستیها حقاً همیشه واجب باشد، و نباشد که یکبار واجب بود و بار دیگرنا واجب، و گرنه چیز دیگر علت هستی او بود، - بلکه او علت چیزهای دیگر است، - پس واجب است که حقیقت هر یک از چیزها مانند هستی او باشد.

من الامور التي¹ هي متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك ان النار في غاية الحرارة $\overline{\text{ب}}\text{يد}$ ولما كان ايضا مع هذا من المعروف بنفسه ان كل واحد من الاوائل في جنس جنس فهو خاصة علة لما يوصف به سائر الاشياء الداخلة في ذلك الجنس من الوجود² من الاوصاف التي⁵ تتفق فيها تلك الاشياء في الاسم والحد اذ كانت الاوائل في جنس جنس هي العلة في وجودها وفي وجود كل ما توصف³ به⁴ من جهة ما هي في ذلك الجنس فظاهر ان الاول في كل جنس هو اولي باسم الوجود وحده⁵ من الاشياء التي هو علة لها في ذلك الجنس وبجميع⁶ حدود المعاني والاشياء التي توجد لجميع ما في ذلك الجنس من جهة ما هي في ذلك الجنس مثال ذلك ان النار لما كانت هي⁷ العلة في الاشياء الحارة كانت اولي باسم الحرارة ومعناها من جميع الاشياء الحارة

ولما صحت له هذه النتيجة التي انتجها على جهة القياس^c الشرطي المؤلف مقدمه⁸ من اكثر من مقدمة واحدة انا بالشئ⁹ الذي قصد بيانه $\overline{\text{ق}}$ اذا فيجب من ذلك ان يكون اولي الاشياء بالحق¹⁵ الشئ الذي هو علة لحقيقة الاشياء التي بعده $\overline{\text{ب}}\text{يد}$ واذا تبين ان العلة في كل جنس جنس من الموجودات هي اولي بالوجود¹⁰ والحقيقة من الاشياء التي هي علة لها في ذلك الجنس فيبين انه ان كان هاهنا علة

G. 4. — من الوجود B, a — ² ($B^* \dots$...), الامر الذي B^1, a : الامور التي B^2, d ¹ — d, j, k om. — B^1, a om. ; ³ $B^2, (j)$ — [يوصف] a, d B s.p.in. ; توصف (jk) Nos. — ⁴ $B^2, (j)$ — B^1, a om. ; ⁵ B^0 ; وبجميع (B^1 et k ?) Nos. — ⁶ B, a ; وحده B, a ; Nos, d, k — d $\overline{\text{ب}}\text{يد}$ ⁷ — B^1 : بالشئ B^2, a, d — B^1 [مقدمه] a — B, d om. — B^1 [هي] d — d $\overline{\text{ق}}$ اذا [بالموجود] a : بالوجود B, d, k ¹⁰ — بالقياس

اسماً و معنی با او در آن امر متفق اند ،

داستان این آنست که آتش در نهایت گرمی است « مقصودش اینست که چون با وجود این نیز خود معروف است که هریک از اوائل در جنس جنس پس آن بویژه علت آن چیزست که دیگر چیزها که در آن جنس از هستی داخل اند بدان وصف می شوند ، - که آن نشانها صفت‌هایی هستند که آن چیزها در آن وصفها در نام و حد سازوارند ^۱ ، زیرا که اوائل در جنس جنس همانها علت اند در هستی آن اوصاف ، و در هستی هر چه بآن وصف می شود - از آنرو که داخل آن جنس هستند ، پس پیداست که اول در هر جنسی از چیزهایی که او در آن جنس علت آنهاست بنام و حد هستی اولی است ، و هم او اولی است بهمه^۲ حدهای معنیها و چیزهایی که در همه آنچه درین جنس داخل است از آنرو که درین جنس اند یافته می شود :

داستان این آنست که آتش چون علت چیزهای گرم است از همه چیزهای گرم بنام و معنی گرمی سزاوار ترست .

و چون این نتیجه^۳ او که آنرا بر جهت قیاس شرطی که مقدم آن از بیش از یک مقدمه فراهم شده بود بدست آورد درست بود ، آن چیز که پیدا کردن آنرا آهنگ کرده بود آورد - و گفت :

« پس ازین بیان واجب آید آنکه علت حقیقت شدن چیزهاییست که پس اویند از آن چیزها بحق بودن اولی باشد » یعنی هر گاه پیدا شد که علت در هر جنس از موجودات از چیزهایی که او در آن جنس علت آنهاست بهستی و بحقیقت بودن اولی است ، پس روشن شد که اگر اینجا

اولى لجميع الموجودات على ما تبين في العلم الطبيعي فان تلك العلة
 هي اولى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات وذلك ان الوجود
 والحق انما استفادته جميع الموجودات من هذه العلة فهو الموجود
 بذاته فقط والحق بذاته وجميع الموجودات انما هي موجودات
 وحق بوجوده وحقه

5

d تر قال ولذلك يجب " ضرورة ان تكون مبادئ الاشياء
 الموجودة دائما هي دائما¹² في الغاية من الحق وذلك انها ليست انما
 هي حقيقة¹³ في وقت دون وقت ولا يوجد لها " علة في انها حق
 لكن هي العلة في ذلك لسائر الاشياء ب ولهذا الذي قلناه يجب ان
 تكون مبادئ الاشياء التي وجودها دائما هي في الغاية من الوجود
 والحق موجودة دائما وذلك ان هذه الموجودات لما لم تكن في
 وقت دون وقت بل كانت في جميع الاوقات لم تكن اسبابها عللا
 لها في وقت دون وقت فحتاج¹⁴ في كونها اسبابا الى اسباب اخر
 وهذا يشير به الى حال مبادئ الاجرام السماوية مع الاجرام السماوية
 وانما اراد ان يعرف بهذا شرف¹⁵ الحق الذي تنظر فيه هذه الصناعة¹⁶
 العامة وهي الناظرة في المبادئ القصوى

e تر قال فيجب من ذلك ان يكون كل شيء حاله في الوجود
 حاله في الحق ب انه ما كان اتم وجودا كان في كونه حقا اتم

— ¹¹ B,a,d : يجب T — قد يجب T — دائما a,T,R,β — ¹² B,d,T*,χ om. — ¹³ B,T : حقيقة

شرف B,d,jk — ¹⁴ B,d,T : لها a,T* [جا] — ¹⁵ Voc. edit. — ¹⁶ B,d,jk

a [أشرف]

چنانکه در دانش طبیعی پیدا شده است برای همه موجودات علتی نخستین باشد، همانا آن علت از همه موجودات سزاوار ترست باینکه حق و هست باشد؛ زیرا که همه موجودات هستی و حق را از این علت گرفته‌اند، پس تنها اوست که بخود هست، و بخودی خود حق است، و همه موجودات جز این نیست که بسبب هستی و حق بودن او هستند، - و حق‌اند.

سپس گفت: «و بهمین سبب بضرورت شایسته است که سرآغاز چیزهائی که همیشه موجوداند همواره در غایت حق باشد، - زیرا چنین نیست که آنها هنگامی حق باشند و هنگامی نه - و علتی برای حق بودنشان یافته نشود، بلکه اینان علت حق بودن چیزهای دیگرند». یعنی: و برای همین که گفتیم واجب است که مبادی چیزهائی که هستی آنها همیشگی است در غایت هستی و حق پیوسته هست باشند.

بیانش اینست که: چون این موجودات چنین نیست که روزگاری باشند و روزگاری نباشند - بلکه همیشه هستند، پس چنین نیست که اسباب آنها هنگامی علت آنها باشند، و هنگامی نه، - تا در اسباب بودنشان با اسباب دیگر نیازمند شوند، و این سخن اشاره است بمبادی اجرام آسمانی با اجرام آسمانی، و جز این نیست که می‌خواهد بدین گفتار شرف حقی را که این صناعت عام در آن می‌نگرد در حالتی که بمبادی بالاتر نیک‌نگرنده است بشناساند:

سپس گفت: «پس لازم آید که هرچیز حال او در هستی همچون حال او باشد در حق» یعنی آنکه هستی او تمام‌تر باشد حق بودنش هم تمام‌تر خواهد بود.

قال ارسطو

T.5

- ١ ومن البين ان للأشياء ابتداء وان علل الأشياء الموجودة (a)
- ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع - (c)
- ٢ ان تكون انواع العلل اكثر من ان تعد الى غير نهاية^٢ وذلك^٣ انه
- ٥ لا يمكن من طريق الهيولى ان يكون^٤ شيء من شيء الى ما لا
- نهاية فيكون مثلا اللحم من الارض والارض من الماء والماء من
- الهواء والهواء من النار ويمر ذلك الى غير نهاية فلا يقف عند شيء
- ولا يمكن ايضا من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلا (b)
- الانسان يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس
- ١٠ يتحرك من الغلبة^٥ العداوية ولا يكون لذلك نهاية وعلى هذا المثال (c)
- يجرى فيما بسببه يكون الشيء فانه لا يمكن^٦ في هذا الطريق ايضا

T. 5. — ^١ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

^٢ Inc. B [١] fol. 3^٢. — ^٣ Ita B,β*,φ*E. (non β,φ,χ) ان يكون — ^٤ B,a,d,k من

الماء والماء : (non β,φ,χ). — ^٥ B^٢,a,j,k,β الغلبة B^٢ ind. — ^٦ B^٢,a,j,k,β

- ١ فقد استبان ان شيئاً اولاً وليس علل الاكوان بلا نهاية : (in marg. B infer.)
- (a) لا بالعنصر^٢ ولا بالصورة فانه لا يمكن ان يكون شيء من شيء بلا نهاية كما لا يكون عنصر - (c)
- من عنصر بلا نهاية مثل ماء^٥ من ارض وارض من هواء وهواء من نار ثم لا يتناهي وايضاً لا
- يمكن ان يكون شيء من حيث ابتداء الحركة بلا نهاية كمثلاً ابتداء حركة الانسان من
- ٥ الهواء والهواء من الشمس والشمس من الاثير والاثيرة من الغلبة وان يكون هذا الى ما لا
- نهاية^٦ له وكذلك لا يمكن ان يكون بلا نهاية الشيء الذي من اجله يكون ما يكون (c)

١ Ita v — ابتداء... حركة v ، ابتداء حركة No — ما v — بالعنصر v Ita — فقد vv Ita

٢ له Ita edit. — نهاية vv Ita — من الاثير والاثيرة

قوله في السطر الاول من الذيل « اولا » كذا ، - والظاهر « اول » .

ارسطو گفت

روشن است که چیزها را آغازیست، و اینکه علت چیزهایی که هستند

بی‌کران نیست، - نه از راه استقامت - و نه از راه نوع، یعنی انواع علتها

بیش از شمارش باشند تا بینهایت زیرا :

از راه مایه ممکن نیست چیزی از چیزی پدید آید تا بینهایت، پس

مثلا گوشت از زمین بوجود آید، و زمین از آب - و آب از هوا - و هوا از آتش، -
و برود بی پایان، - و بنزد هیچ چیز نایستد .

و این امر از راه سر آغاز جنبش هم ممکن نیست، پس مثلا مردم از هوا

بعجنبد؛ و هوا از خورشید، و خورشید از غلبه عداویّه؛ و آنرا پایانی نباشد .

و این حکم بهمین گونه می‌رود در آنچه بسبب او چیز هست می‌شود، چه

درین راه هم ممکن نیست :

پس آشکار شد اینکه چیزی نخستین است، و علت‌های هستیا بی پایان نیست، - نه باخشیج، - و نه

بصورت، چه ممکن نیست که چیزی از چیزی باشد بی پایان چنانکه عنصری از عنصری پیدا نشود

ناجز انجام، - مانند آب از زمین و زمین از هوا و هوا از آتش سپس پایان نرسد . و نیز ممکن نیست که

چیزی از آنجا که آغاز جنبش است بی پایان بود همچون آغاز جنبش مردم از هوا و هوا از خورشید و

خورشید از سپهر و سپهر از غلبه و این تابی نهایت باشد . و همچنین ممکن نیست که چیزی که از بهر او

چیز بوجود می‌آید بی پایان باشد .

در متن ظاهرأ «اولاً» غلط و درست «اول» است .

ان يجرى الامر الى ما لا نهاية فيكون مثلا المشي لسبب الصحة والصحة لسبب السعادة والسعادة لسبب شئ آخر غيره ويجرى في ذلك دائما بلا نهاية وكذلك يجرى الامر فيما هو الشئ الآتية الذات

C.5

التفسير

a قوله في هذا الفصل بين بنفسه وهو انه لا يمكن ان يلقى واحد من الاسباب الاربعة يمر في جنسه الى ما لا نهاية اى لا يوجد للاشياء التى هاهنا سبب مادى ويكون للمادة مادة ويمر ذلك الى غير نهاية مثل ان يكون اللحم من الارض والارض من الماء والماء من شئ اخر ويمر ذلك الى غير نهاية ولا سبب محرك ايضا كذلك¹⁰ b اى يكون للاشياء التى هاهنا محرك وللمحرك محرك ويمر ذلك الى غير نهاية مثل ان يكون الماء يتحرك عن الهواء والهواء عن الجرم السماوى والجرم السماوى عن الغلبة العداوية كما يقوله ابن دقليس c والغلبة عن شئ اخر ويمر ذلك الى غير نهاية، اما قوله لا من طريق

at non B,a,d,jk. كذلك يكون هدى الشئ سبب. vid. add. B¹ — يكون B¹ : يمكن —¹⁰ Ita في ذلك دائما. d om. B² : في B,a — [الامر] d (non B,a) add. —¹⁰ فيما هو δ.ρ.γ (non β) vid.

C. 5. — مثل ان ... غير نهاية. d om. 18 verba seq. —¹ B,a,k الاربعة : d om. —² d om. 36 verba seq., a* supplente 19-36 (inde a (hom.); a om. (hom.) 65 verba seq. —³ Cf. n. 2. —⁴ B,d اى a : —³ Cf. n. 2.

كقولنا ان الصحة سبب المشي والسعادة سبب الصحة وعلّة السعادة شئ اخر وكذلك تقول 1 ايضا في الذى يدل على ما كينونة الشئ. 2

⁶ v ind., nos السعادة

که چیز تا ناجز انجام^۱ برود، پس مثلاً راه رفتن از تندرستی بوجود آید. و تندرستی از نیک بختی - و نیک بختی از چیز دیگر جز آن، و این چرایی در آن برود پیوسته بی پایان :

و همچنین این دستور در ماهوالشیء یعنی در ذات (چیز) هم می آید.

تفسیر

گفتارش در این فصل خود روشن است، و آن اینست که ممکن نیست که یکی از اسباب چهار گانه یافته شود - که در جنس خود برود تا بینهایت، یعنی برای چیز هائی که اینجا هستند یافته نمی شود سببی مادّی در حالتی که آن مایه را مایه ای باشد، و این امر برود بی پایان، چنانکه گوشت از زمین بوجود آید - و زمین از آب - و آب از چیز دیگر، و این رشته برود تا بینهایت.

و نیز چنین سبب جنبانه ای هم یافته نمی شود، یعنی برای چیز هائی که اینجا هستند جنبانه ای باشد - و برای جنبانه جنبانه ای - و این (تسلسل) برود تا بینهایت - بدینگونه که آب از هوا بجنبد - و هوا از جرم آسمانی - و جرم آسمانی از غلبه عداوت، چنانکه ابن دقلیس گوید، و غلبه از چیز دیگر، - و این برود تا بی پایان.

و اما گفته او « نه از راه

۱- بی پایان

مانند سخن ما که تندرستی سبب راه رفتن است و نیک بختی سبب تندرستی، و علت نیک بختی چیزی دیگر است، و همچنین گوئیم درباره آنکه بر کیونت چیز دلالت کند.

الاستقامة ولا من طريق النوع ^{فانه يريد} بالاستقامة ان تكون العلة موجودة معاً كأنها على خط مستقيم ويريد بطريق النوع ان تكون العلة واحداً بعد آخر لا معاً على سبيل الاشياء المنسوبة الى النوع الواحد اعني ان يوجد منها واحد بعد آخر^و جملة بعد جملة على ان المتأخر اذا وجد فسد المتقدم ويحتمل ان يريد بالاستقامة ما كان منها من نوع واحد مثل كون الانسان عن انسان وبطريق النوع ما كان منها من انواع مختلفة داخلة تحت جنس واحد مثل ان تكون النار من الهواء والهواء من الماء والماء من الارض فان هذه كلها هي علة متفقة بالجنس وهو كونها مادية ومختلفة بالصورة

T.6

قال ارسطاطاليس

10

- وذلك ان الاشياء المتوسطة وهي الاشياء التي فيها² متقدم (a) ومتأخر يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما³ بعده فانا اذا سئلنا اى علة الثلاثة قلنا الاول وذلك ان الاخير ليس هو علتها من قبل انه ليس علة ولا⁴ لواحد منها وكذلك ايضا المتوسط ليس هو

—^o d (non B,a,j) om. 16 verba præc. لا معاً... بعد آخر.

T. 6. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

² Ita ^a B, a, d, k, l, B* (non β, γ, ε, ζ, E, θ, ρ) التي فيها — ³ B, a, d, l, و لا — ⁴ B, a, d, k, l, B* فيما B* ولو B* vid. — ⁵ B', a, و لا d, l, om. ; B* vid. (ما العلة من... v) : اى علة الثلاثة

- 1 فان في الاشياء التي هي اوساط ولها اول واخر (in marg. B dext., infer. et sin.)
2 باضطرار¹ يكون الاول علة لاواسط² لانا ان اردنا ان نقول ما العلة من هذه الثلاثة الاشياء (b)

¹ Ita v — باضطرار v — (للاوساط nos)

استقامت ونه از راه نوع».

مقصودش از استقامت اینست که علتها باهم هست باشند که گویا خطی

راست هستند.

و مقصودش از راه نوع اینست که علتها با هم نباشند بلکه یکی پس از

دیگری - باشد بر روش چیزهائی که بیک نوع منسوب اند، مقصودم اینست که یکی پس از دیگری هست شوند، - دسته ای پس از دسته دیگر، چنان که هرگاه سپسین یافته شد پیشین تباه شود.

و شاید مراد از استقامت علتتهائی باشند که از یک نوع اند، مانند پیدایش

مردم از مردمی .

و مراد از بطریق نوع آن علتها باشند که انواع گوناگون اند - که بزیر یک

جنس در آیند، مانند اینکه آتش از هوا پیدا شود - و هوا از آب - و آب از زمین، چه اینها همه علتتهائی هستند که درجنس باهم سازوارند و آن اینست که مادی اند و بصورت مختلف .

ارسطو گفت

بیان سخن اینست که چیزهای میانگین و آن چیزهائی هستند که پیشین

و سپسینی دارند - از روی نیاز واجب است که آنکه پیشین است علت آنها باشد که

پس اویند .

چه اگر از ما پرسند که کدام یک علت این سه تاست؟ گوئیم نخستین،

چه پسین علت آنها نیست، - برای اینکه او علت نیست - و علت هیچیک از آنها

نیست، و همچنین نیز میانگین هم علت آنها نیست .

۱- یعنی همه جسم اند.

پس همانا در چیزهائی که میانگین اند و آنها را نخستین و پسینی است بناچار نخستین علت

میانجیها باشد، زیرا که اگر بخواهیم بگوئیم که از این سه چیز علت کدام است .

(d) علتها من قبل انه انما هو علة لواحد فقط ولا فرق بين ان يكون متوسط واحد وبين ان تكون المتوسطات اكثر من واحد وبين ان تكون متناهية وبين ان تكون غير متناهية واجزاء الاشياء غير المتناهية التي تحتوى⁹ على هذه الجهة وبالجملة اجزاء غير المتناهي¹⁰ كلها متوسطة على مثال⁸ واحد الى هذا الوقت فيجب ان لم يكن⁵ شىء من الاشياء او لا الا⁶ يكون بالجملة¹⁰ علة اصلا

التفسير

C.6

a لما ذكر انه ليس يمكن ان توجد علل غير متناهية لا في الاسباب الفاعلة ولا في الحركة ولا في المادة ولا في الغاية⁹ ولا في التي على طريق الصورة اخذ يبرهن على ذلك في الاسباب الحركة¹⁰ نقاد وذلك ان الاشياء المتوسطة وهي³ الاشياء التي فيها متقدم ومتاخر يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده برید والدليل

— ⁶ B, d, k : متوسطة β, L* (sine signo), B* ind. — β ind. [تجرى] a, d, j, k : تحتوى B, d — ⁷ B* (sine signo), L* — ⁸ B², a, (d), j, (k), om. : كلها على [مثال متوسط] d : مثال B (c.v), a, k — ⁹ متوسط L — ¹⁰ للجملة B*, d, L : بالجملة β, B, a, j, k — ¹⁰ B¹ om. : لم يكن شىء من الاشياء اولا الا⁶ L, β : وهي B, d, τ, β — ³ [الغائية] a : الغاية B, d — ² B, d, τ, β : [المادية] a : المادة B, d — C 6.

تقول الاول ولا تقول الا⁹ لان الغاية ليست بعلة شىء⁴ من الاشياء ولا الاوسط بعلة⁷ (d) للطرفين بل للواحد ولا خلاف⁵ في ان تكون العلة الاولى واحدة او كثيرة ولا في⁶ ان تكون ذات خاية او لا خاية لها فان جميع اجزاء ما لا خاية له² بهذا النوع⁸ وبالجملة جميع (e) اجزاء لا⁹ خاية هي الان¹⁰ الاوساط على السواء فانه ان كان ليس شىء اول فلا علة البتة ولا واحدة

٥ خلاف Nos — ٥ لان الغاية ليست بعلة شىء — ٤ Ita vid. vv — (الآخر vel) الاخير nos, والا ... v — ٦ (اختلاف) non حروف v vid — ٧ Ita vv — ٨ له Ita vv — ٩ (الى الان) non الا v — ١٠ Ita v لا (non الا) —

زیرا که او تنها علت یکی است، و فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد و اینکه میانگینها بیش از یکی باشند، و نه میان اینکه متناهی باشند - و اینکه ناجز انجام باشند، و پاره‌های چیزهای بی‌پایان که بدین سو می‌روند. و بالجمله پاره‌های نامتناهی همگی بریک مثال تا این هنگام میانگین اند؛ پس واجب آید که اگر چیزی از اشیاء اول نباشد از اصل در گروه علتی نبود.

تفسیر

چون یاد کرد اینکه ممکن نیست علت‌های بی‌پایان یافته شوند نه در سبب‌هایی که فاعل اند، و نه در آنها که جنباننده‌اند، و نه در مایه، و نه در غایت، و نه در آنکه بطریق صورت است؛ آغاز کرد که برهان بیاورد بر این (که یاد کرده بود) در اسباب جنباننده، پس گفت:

«چه همانا چیزهای میانگین و آنها چیزهایی هستند که در آنها پیشین و سپسینی است، - از روی نیاز واجب است که آنکه پیشین است علت آنها باشد که پس اویند» یعنی ودلیل

گوئیم نخستین، و نگوئیم پسین مگر... زیرا که غایت علت هیچ چیز از چیزها نیست و نه میانجی علت دو کناره است، - بلکه (علت). یکی است، و تفاوت نمی‌کند در اینکه علت نخستین یکی باشد یا بسیار، و نه در اینکه دارای پایان باشد یا آن را پایانی نباشد، - چه همه پاره‌های چیزی که پایان ندارد این نوع است، و بالجمله همه پاره‌هایی که بی‌پایان اند آنها اکنون میانجی‌ها هستند یکسان، پس همانا اگر چیزی نخستین نباشد پس البته علتی نیست و هیچ علتی نیست.

على ان الاسباب المحركة بعضها لبعض متناهية ان هذه الاسباب
توجد فيها ثلاثة اجناس متقدم ووسط ومتاخر فالاول هو العلة
لجميعها اذ كان يحرك نفسه ويحرك المتوسط بلا توسط⁴ ويحرك الاخير
بالتوسط⁵ والوسط هو علة للاخير والاخير ليس علة لشيء وهذا هو b
الذي دل عليه بقوله فاننا اذا سئلنا اى علة الثلاثة قلنا الاول وذلك ان
الاخير ليس هو علتها من قبل انه ليس هو⁶ علة لواحد منها ^ب واذ
كان اقل ما يتصور هذا المعنى في ثلاثة وكان واجبا ان يكون
للجملة علة واحدة والا كان فيها ما ليس له علة فاننا اذا سئلنا اى
من هذه الثلاثة هو علة الجملة لم نقدر ان نقول انه الاخير منها⁷ لانه
ليس بعلة لواحد منها ولا قدرنا ايضا⁸ ان نقول انه المتوسط لان
المتوسط انما هو علة للاخير منها فقط لا للجملة فواجب ان كان
واجبا ان يكون لجميعها علة في التحرك⁹ ان يكون الاول هو¹⁰
علة جميعها علة نفسه وعلة الاثنين الباقين اعني ان يكون الاول
يحرك ذاته¹¹ ويحرك الباقين المتوسط بنفسه والاخير بالتوسط وسواء c
في¹² هذا البرهان¹³ كان الاول المحرك فيه هو المتحرك نفسه على
ما يذهب اليه افلاطون او كان هذا الاول مولفا من متحرك
ومحرك لا يتحرك على ما يذهب اليه ارسطو

فالتوسط. B vid. [بالتوسط] a, k — ⁵ jk ind. — [متوسط] a : توسط B, d — ⁴ — [هي] a, z
— (B* add. ص) — ⁶ Ita B — وذلك B, (d) — ⁷ هو B, (d) — Tom. — ⁸ Ita B, d منها (B ص sup. lin.)
— ⁹ d, jk hic add. ايضا : B ponet post المتوسط sed in margine ; a post نقول, sed om.
13 verba — [التحريك] d : التحرك BB, a, jk — ¹⁰ انه الاخير... قدرنا ان نقول — ¹¹ B², a
؛ B* كان B¹, a, d في : Nos — ¹² — ¹³ Inc. B [1] fol. 3^v. — ¹⁴ Inc. B [1] fol. 3^v. — ¹⁵ Nos : B¹, a, d في : هو
في : B¹, d om. ; k ind. — ¹⁴ B, a البرهان : d, jk om. — ¹⁵ B², a : كان في : k ind. —

براینکه سببهائی که برخی از آنها برخی دیگر را جنبانده‌اند متناهی‌اند، - اینست که

در این سبها سه جنس پیدا می‌شود: پیشین - و میانگین - و سپسین، پس نخستین علت همه آنهاست، زیرا که خود را می‌جنباند - و میانگین را - بی‌میانجی می‌جنباند، و سپسین را بسبب میانگین، و میانگین علت سپسین است، و سپسین علت چیزی نیست. و اینست آنکه بدان رهنمونی کرد بگفته خود « پس همانا هرگاه از ما پرسیده شود که کدام یک علت این سه تا است؟ گوئیم آنکه نخستین است، زیرا که سپسین علت آنها نیست، زیرا که او علت هیچیک نیست » مقصودش اینست که: هرگاه کمترین چیزی^۱ که این معنی در آن تصور می‌شود سه تا است، و واجب بود که جمله را یک علت باشد - و گرنه در آن جمله چیزی باشد که او را علتی نبود، چه اگر از ما پرسند که کدام یک از این سه تا علت جمله است؛ نخواهیم توانست بگوئیم که آن علت سپسین آنهاست، زیرا که او علت هیچیک آنها نیست. و نیز نخواهیم توانست بگوئیم که علت میانگین است، زیرا که میانگین جز این نیست که تنها علت سپسین آنها است - نه علت جمله، پس واجب است که اگر لازم باشد که همه آن جمله را علت جنبشی بود نخستین علت همه باشد. - علت خود - و علت دوتای مانده، مقصودم اینست که (علت) نخستین خود را می‌جنباند و دوتای مانده را، میانگین را خود، - و سپسین را بواسطه میانگین.

و در این برهان یکسان است که نخستین که جنباننده آنست خود جنبده باشد - چنانکه مذهب افلاطون است، یا این نخستین فراهم آمده باشد از جنبنده‌ای و جنباننده‌ای که بنجند - چنانکه مذهب ارسطو است.

d ثم قال ولا فرق بين ان يكون متوسط واحد وبين ان تكون المتوسطات اكثر من واحد وبين ان تكون متناهية وبين ان تكون غير متناهية ^ب ولا فرق في ^ا المتوسط ^ج بين ان يكون واحدا او كثيرا وان كان كثيرا فلا فرق ايضا بين ان يكون متناهيًا او غير متناه فانها بما هو متوسط يلزم ان يكون علة للاخير ⁵ لا للجملة الا انه متى فرضنا المتوسطات لانهية لها لم يكن للجملة باسرها علة محرّكة لان المتوسطات انما تحرك الاخير فتكون الجملة كلها تتحرك من غير محرك لجميعها وقد تبين في العلوم الطبيعية ان لكل متحرك محركا وهذا هو الذي دل عليه بقوله واجزاء الاشياء الغير متناهية وبالجملة اجزاء غير المتناهية هي ⁸ كلها متوسط ⁹ ¹⁰ واجزاء الاشياء الغير متناهية اعني المفروضة متحركة معا هي كلها متوسط اى متوسطة ¹⁰ على مثال واحد الى هذا الوقت

4 ثم قال فيجب ان لم يكن شيء من الاشياء اولا الا يكون للجملة ¹¹ علة اصلا وهذا بين في المتحركات المحركات بعضها بعضا ذات الوضع اعني التي توجد معا وذلك ان هذه يمتنع ان تكون غير ¹⁵ متناهية لا بالذات ولا بالعرض واما اذا ازل هذا في جملة غير ذات وضع فهو يمتنع بالذات لانه تكون الجملة ليس لها محرك اصلا وهو واجب ايضا ¹² بالعرض اذا وضع المحرك الاول لها غير متحرك اصلا

بين ان ¹⁰ Nos, B*, d في : B¹, a — ¹¹ B, a, d : المتوسط ¹² B* delet, et ponit in marg. — (cf. R) : d, B, a متوسط ¹³ B, a — ¹⁴ B, a : d, τ om. — ¹⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ¹⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ¹⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ¹⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ¹⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ²¹ Nos : متوسط اى متوسطة ²² Nos : متوسط اى متوسطة ²³ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ²⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ³¹ Nos : متوسط اى متوسطة ³² Nos : متوسط اى متوسطة ³³ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ³⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴¹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴² Nos : متوسط اى متوسطة ⁴³ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ⁴⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵¹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵² Nos : متوسط اى متوسطة ⁵³ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ⁵⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶¹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶² Nos : متوسط اى متوسطة ⁶³ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ⁶⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷¹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷² Nos : متوسط اى متوسطة ⁷³ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ⁷⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸¹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸² Nos : متوسط اى متوسطة ⁸³ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ⁸⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁰ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹¹ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹² Nos : متوسط اى متوسطة ⁹³ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁴ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁵ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁶ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁷ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁸ Nos : متوسط اى متوسطة ⁹⁹ Nos : متوسط اى متوسطة ¹⁰⁰ Nos : متوسط اى متوسطة

سپس گفت « و فرقی نیست میان اینکه میانگین یکی باشد یا میانگینها بیش از یکی باشند، و نه میان اینکه بپایان رسند - یا بی پایان باشند » یعنی در میانگین فرقی نیست میان اینکه یکی باشد یا بسیار، و اگر بسیار باشد نیز فرقی نیست میان اینکه بپایان رسد یا بی پایان باشد، چه او از آنرو که میانگین است لازم آید که علت سپسین باشد، نه علت جمله، جز اینکه هنگامی که میانگینها را بی پایان فرض کنیم جمله را سراسر علت جنباننده ای نباشد، زیرا که میانگینها تنها سپسین را می جنبانند، پس جمله همه جمله خواهد جنبید - در حالتی که همه آنها جنباننده ای نباشد، و در دانشهای طبیعی پیدا شده است که هر جنبده ای را جنباننده ایست، و اینست آنکه رهنمونی کرد بدان بگفته خود « و پاره های چیزهای بی پایان - و بالجمله پاره های نامتناهی آنها همگی میانگین اند » یعنی و پاره های چیزهای نامتناهی مقصودم آنهاست که با هم جنبنده فرض شده بودند، آنها همگی میانگین اند - بریک مثال تا این هنگام. سپس گفت: « پس واجب آید که اگر چیزی از چیزها اول نباشد اصلاً در گروه علتی نباشد ».

و این (سخن) در جنبنده هائی که برخی برخی را جنباننده اند و دارای وضع اند مقصودم آنهاست که با هم موجود می باشند آشکارست، زیرا که اینها ممتنع است بی پایان باشند - نه بذات - و نه بعرض.

و اما هرگاه این (فرض) در جمله ای آورده شود که ذات وضع نباشد پس این بذات ممتنع است، زیرا که جمله را اصلاً جنباننده ای نباشد، و آن بعرض نیز واجب است - هرگاه فرض شود که جنباننده نخستین آن (جمله) خود از اصل ناجنبنده باشد، -

لانه يجب ان يكون ازليا وان يحرك الى غير نهاية شيئا بعد شيء.
 وهذا كله قد تبين في الثامنة من السماع وما يذكر من هذا
 هاهنا انما هو على جهة التذكير والنظر العام للاسباب كلها بما هي
 اسباب هو²³ في هذا العلم ولذلك امكن ان يستعمل في الاسباب
 هاهنا نظر عام²⁴ وان كان ما تبين من ذلك جزئيا في العلم الطبيعي
 فهو وان استعمل هاهنا براهين العلم الطبيعي فهو يخرجها اعم مما
 هي عليه وذلك انه كلما كان البرهان اشد عموما فهو اخص بهذا العلم
 ولذلك يتحرى ارسطو من البراهين في هذا العلم ما هو اشد عموما
 واليق بنرض هذا العلم فيخرج²⁵ تلك البراهين الطبيعية هاهنا
 10 مخرجا اعم من مخرجها في العلم الطبيعي فهذا هو العلة في تذكيره
 بتلك البراهين واعادته اياها في هذا العلم مثل ما فعل في مقالة اللام

T.7

قال ارسطو¹

'وايضا فانه لا يمكن ان يكون ما له ابتداء من اعلاه يمر الى (a)
 اسفل بغير نهاية² فيكون مثلا من النار³ ماء ومن الماء⁴ ارض⁵

فيخرج²⁵ Nos, a, (d, j, k) — [اعم] : d عام²⁴ B, a* — [انا هو] : d هو B, a, a*, k
 فخرج²³ B

T. 7. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

² B, (a, d, j, k, β) الى لا غاية B : الى اسفل بغير نهاية — ³ B² addit ومن الهواء at non
 B¹, a, j, L, β (cf. n. 4). — ⁴ B², a, d, j : B¹ omit. — ⁵ B¹, a, d : B⁰ الارض (?)

(a) v (in marg. B dext., super., sin. et infer.) : الا انا نقول انه لا يمكن ان يكون :
 2 شيء له ابتداء من اوله يفضى اخره الى ما لا غاية له ¹ كينونة الهواء من النار والماء من

زیرا واجب بود که ازلی باشد - و تا بینهایت چیزی سپس چیزی بجنابند، و همه این مطلب در (گفتار) هشتم سماع (طبیعی) روشن شد، و آنچه از آن اینجا یاد می شود جزاین نیست که برای یادآوری است، و نظری که همه سببها را بآن رو که سببند فراگیرنده باشد آن نظر در این دانش است، و بهمین جهت رواست که اینجا در سببها نگرشی بکار رود که عام باشد. گرچه آنچه از این مطلب در دانش طبیعی پیدا شده است جزئی بود، پس او (ارسطو) گرچه در اینجا برهانهای دانش طبیعی را بکار برده، او آنها را از آنکه بودند عامتر بیرون می آورد، و این کار برای آنست که هر چند برهان فراگرفتنش استوارتر باشد اختصاصش باین دانش بیشتر است، و برای همین است که ارسطو درین دانش از برهانها آنرا می آورد که عام بودنش استوارتر - و برای هدف این دانش شایسته تر است، پس آن برهانهای طبیعی را در اینجا می آورد آوردنی که از آوردن آنها در دانش طبیعی فراگیرنده تر است. پس اینست علت یادآوری او آن برهانها را و دوباره آوردنش آنها را در این دانش، چنانکه در گفتار لام کرد.

ارسطو گفت

و نیز همانا ممکن نیست چیزی که از بالا آغاز دارد بینهایت پائین برود، پس مثلا از آتش آب پیدا شود؛ و از آب زمین.

جز اینکه ما گوئیم ممکن نیست که چیزی باشد که آنرا از اوله آغازی باشد - که پس آن برود تا آنجا که پایان ندارد، همچون پیدایش هوا از آتش - و آتش از آب - و آب از

- (b) وكذلك يحدث^٧ جنس عن جنس دائما بلا نهاية^٨ وذلك ان الشيء يكون من الشيء على جهتين لا^٩ على طريق ما يقال^٩ ان الشيء كان بعد الشيء^{١٠} بمنزلة ما يقال ان^{١١} الضباب من البخار^{١٢} لكن^{١٣} بمنزلة ما يقول^{١٤} احدنا^{١٥} ان الصبي كان منه رجل والثاني^{١٥} ان يكون من الماء (c) هواء فاما قولنا انه يكون من الصبي رجل فانما يذهب^{١٦} فيه انه^{١٧} يكون^{١٧} من الشيء الذي سيكون الشيء الذي قد كان وفرغ او^{١٨} من الشيء الذي (d) سيتم الشيء الذي قد تم وفرغ وذلك انه كما ان بين الوجود والعدم التكون^{١٩} كذلك^{٢٠} ما هو متكون فهو دائما بين ما هو موجود وبين (e) ما هو معدوم فان^{٢١} المتعلم هو كائن عالما والى هذا المعنى يذهب^{٢٢} في (f) قولنا^{٢٢} يكون من المتعلم عالم واما قولنا انه يكون من الهواء ماء^{١٠}

— ٧ *Ita* لا يحدث *B, d* يحدث *a, j, k, β, L* — [*cf. n. 3*] — *Ita* *etiam* *L* بلا نهاية^٨ — *B¹, B³, a, d, j, k, v, ρ, χ, L* لا : (*B² delet* ?), *β non habet*. — ٩ *B*, d, B⁰* : يقال ان *B*, a* — ١٠ *B* vid. præmit.* لا (*cf. n. 13*). — ١١ *B¹, a* : يقال ان *B⁰ vid.* — ١٢ *Ita B, a, d, L, v* — *שיאמרר אחרינו* ; يقول احدنا *L* ; (*s.p. in.*) يقول ان *B¹, B³, a, d, j, L, β* لكن *B* لا* : (*? - cf. n. 10*). — ١٣ *B s. p. in.* — ١٤ *B vel B* (marg.)* : يذهب *B, a, L* — والآخر (*sup. lin.*) *et* احدهما *β, v* (*?*) من *β* صبي رجل *B* (marg.)* : التكون *B, a, L* — *L* : او *B, a, d, k, β* — الى انه *L* : انه *B, a* — [*نذهب*] *jk* — (*التكون*) *d* — *B*, d add.* كل *at non B¹, a, k, L*. — ٢١ *Ita β* A^b, ρ (non β, ρ* E^j)* — انه *B, a, d sine* — ٢٢ *Nos, (a, β)* , *B s.p. in. : d, k [...]* — فان

- (b) الهواء والارض من الماء وعلى هذا المثال يكون جنس اخر الى ما لا نهاية لان الشيء من الشيء^١ يكون على نحوين لا كما هذا يقال بعد هذا مثل ما يقال الضباب من البخار ولاكن كما يقال (c) الرجل من الصبي او الهواء من النار بالاستحالة فاما ما يقال الرجل يصير^٢ من الصبي كما يصير (d) الكامل من الذي يصير كاملا والكائن من الذي سيكون فانه مثل^٣ أكون ابدا بين الوجود (e) وبين لا وجود كذلك التكون^٤ بين الهوية وبين الذي ليس جوية كالتعلم الذي يصير عالما^٥ فاما قولنا ان الشيء يكون من الشيء مثل ما يكون الماء من الهواء فان ذلك يكون عند

(التكون *nos*) التكون *Ita v* — *Ita v vid.* — *v ind.* : يصير *Nos*^٢

و همچنین نو پدید آید جنسی از جنس دیگر پیوسته بی پایان، زیرا چیز از چیز دیگر بدو جهت پیدا می شود (ولی) نه از آن راه که گویند این چیز پس آن چیز بود، چنانکه گفته شود همانا میغ از بخار است، لیکن چنانکه کسی گوید از کودك مردی پیدا شد.

و دوّم اینکه آب هوا شود.

اما گفته ما که از کودك مردی پیدا شود جز این نیست که اینرا می خواهیم که از چیزی که نزدیک هست شدن است چیزی پدید می آید که هست - و پرداخته است، یا از چیزی که نزدیک است تمام شود چیزی که تمام و پرداخته است، زیرا همچنانکه شدن^۱ میان هستی و نیستی است همچنین چیزی که در حال شدن است پیوسته متوسط است میان چیزی که هست - و چیزی که نیست، پس همانا دانش آموز دانشمند شونده است، و بهمین معنی می رسد گفته ما که از دانش آموز دانشمندی پیدا خواهد شد.

و اما گفته ما که از هوا آب پیدا می شود.

۱- تکون.

هوا وزمین از آب و برین داستان جنس دیگری پدید آید تا آنجا که پایان ندارد، زیرا که بدو گونه چیز از چیز هست می شود. نه چنانکه گفته می شود که این پس از این است، - مانند اینکه گفته می شود میغ از بخار است و لیکن چنانکه گفته می شود که مرد از کودك است یا هوا با استحاله از آتش است و اما اینکه گفته می شود که مرد از کودك (مرد) می گردد همچنانکه کامل می شود از آنکه بزودی کامل خواهد شد و کائن از آنکه کائن خواهد شد چه آن بمانند شدن همیشه میان هستی و ناهستی و همچنین متکون میان هويت و میان آنست که هويت نیست مانند دانش آموزی که در آینده نزدیک دانشمند می شود و اما سخن ما که چیز از چیز پدید می آید چنانکه آب از هوا بوجود می آید پس همانا این بوجود می آید هنگامی

- وذلك²⁴ بان يفسد الاخر يعنى الهواء ولذلك لا ترجع الاشياء التى (g) تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبي وذلك انه ليس يكون من الكائن²⁵ ما سيكون لا كن انما يكون بعد الكائن²⁶ الشى الذى يقال²⁸ انه سيكون فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة لانه بعدها ولذلك لا يقال انه تكون الغداة من النهار فاما سائر الاشياء فيرجع بعضها الى بعض وعلى هاتين الجهتين جميعا لا (h) يمكن ان تمر الاشياء الى غير نهاية وذلك ان الاشياء التى فيما بين (i) شيئين يجب ضرورة²⁷ ان يكون لها نهاية واما هذه الاشياء فترجع بعضها الى بعض وذلك ان فساد احدهما هو كون صاحبه ومع ذلك (k) 10 ايضا لا يمكن ان يكون الاول وهو ازل²⁸ يفسد وذلك انه لما كان (l) التكون من جهة اعلاه ليس يمر الى غير نهاية فيجب²⁹ ان يكون الاول الذى لما³⁰ ان فسد حدث شىء اخر ليس³¹ بازلى

²⁴ B¹,jk,L, وذلك : B^{*},d,(β) ؛ كذلك a ind. — ²⁵ Ita B,a,d,k,L الكائن — ²⁶ B,a,d — ²⁷ Inc. B [1]fol. 4^r. — ²⁸ B,a,d^{*} — ²⁹ B²,a,d^{*},L, لى : ليس هو L : ليس B¹ — ³⁰ B²,a,d^{*},L, لى : ليس ضرورية L : فيجب

- فساد احدهما ولذلك لا يتمسك³ الاشياء⁴ التى⁵ فى المثال الاول بعضها على بعض فلا يكون (g) صبي من رجل لانه لا يكون الكائن من الكون بل انما يكون بعد الكون وكذلك⁶ ان النهار يكون من الصبح لانه بعده ولذلك لا يقال ان الصبح من النهار فاما احد الوجهين فيتمسك ولا يمكن ان يتمسك⁷ الوجهين ويذهبان⁸ الى لا خاية⁹ لان ذوات الاوساط (h.i) لها غايات باضطرار واما الاشياء التى يتمسك¹⁰ على بعض فان فساد احدهما كون لاخر ومع¹¹ هذا نقول انه لا يمكن ان يفسد الاول لانه اذا كان الكون من جهة¹² ابتدائه دون¹³ (k.i) خاية باضطرار الا يكون ازل¹⁴ الشىء الذى فسد اول¹⁵ وصار منه شىء اخر¹⁶

³ v... , nos — ⁴ يقال v... , nos — ⁵ قيلت v... , nos — ⁶ v... , nos — ⁷ يتمسك v... , nos — ⁸ بعضها v... , nos — ⁹ v... , nos — ¹⁰ v... , nos — ¹¹ v... , nos — ¹² v... , nos — ¹³ v... , nos — ¹⁴ v... , nos — ¹⁵ v... , nos — ¹⁶ v... , nos

و آن بدینگونه است که دیگری یعنی هوا تباه شود، و برای همین است که آن چیزها که حالشان این بود برخی برخی بازگشت نمی کنند. و مرد كودك نمی شود؛ زیرا از چیزی که هست شده پیدا نمی شود چیزی که در آینده نزدیک موجود خواهد شد، لیکن جز این نیست که سپس پیدا شده چیزی پیدا می شود که بآن گفته می شود نزدیک است پدید آید، پس بنا بر این داستان چاشت از بامداد پیدا می شود، - زیرا که پس از بامداد است، و برای همین است که گفته نمی شود همانا بامداد از چاشت پدید می آید.

اما چیزهای دیگر پس برخی برخی بازگشت می کنند. و برین هر دو جهت ممکن نیست که چیزها بروند ناجز انجام زیرا چیزهایی که میان دو چیز اند از روی نیاز واجب است که بپایان رسند، و اما این چیزها پس برخی برخی بازگشت می کنند، و این از آنست که تباهی یکی از آن دو همان هستی یار اوست، و با وجود این نیز ممکن نیست که علت نخستین در حالتی که ازلی است تباه شود، زیرا که چون پیدایش از سوی بالای او بی پایان نیست، پس واجب باشد که آن علت نخستین که چون تباه شود چیز دیگر از او پدید آید ازلی نباشد.

۱- بی پایان.

که یکی آنها تباه شود، برای همین است که چیزهایی که در مثال نخستین گفته شد برخی برخی بر نمی گردند. پس كودك از مرد پدید نمی آید (یعنی مرد كودك نمی شود) زیرا که کائن یعنی شده از شدن بوجود نمی آید بلکه جز این نیست که کائن پس از کون هست می شود، و همچنین گفته می شود که روز از بامداد پیدایمی شود. - زیرا که پس آنست و ازین رو گفته نمی شود که بامداد از روز هست می شود، اما یکی از دو وجه برمی گردد، و ممکن نیست که هر دو وجه منعکس شود. و تا بی پایان برود، زیرا که میانجیها بناچار غایبتهائی دارند، و اما چیزهایی که برخی برخی برمی گردند پس همانا تباهی یکیشان شدن دیگری است. و با وجود این گوئیم ممکن نیست که (علت) نخستین تباه شود زیرا که هرگاه کون از جهت آغاز بی پایان باشد پس بناچار چیزی که نخست تباه شده و از آن چیز دیگر پیدا شده ازلی نباشد.

التفسير

C. 7

a انه لما فرع من البرهان¹ على تناهي الاسباب المحركة المتحركة يريد ايضا ان ياتي بالبرهان العام على تناهي الاسباب المادية التي هي مختلفة بالنوع ولما كان المعلوم من امر² الاسباب المحركة ان لها اخيرا وانما المطلوب منها³ هل لها ابتداء من اعلاها وكان الامر في الاسباب⁵ المادية بخلاف هذا اعني ان لها مبدا من اعلاها وانما المطلوب هل لها منتهى اخير ام ليس لها منتهى اخير ^{قَالَ} وايضا فانه لا يمكن ان يكون ما له ابتداء من اعلاه يمر الى اسفل⁴ بغير نهاية فيكون مثلا من النار ماء ومن الماء ارض وكذلك يحدث جنس عن جنس دائما بلا نهاية ^{يُرِيدُ} وايضا فان الكون لما كان ظاهرا من امره انه من جهة اعلاه¹⁰ يكون⁶ متناهيا فليس يمكن ان يكون للشيء الذي تم كونه وفرغ مبدا هيولاني ولذلك المبدأ مبدأ اخر هيولاني مخالف له ويمر الامر الى غير نهاية حتى لا يوجد له اخير مثل ان تكون النار متكونا لا يتكون منه شيء غيره وتكون. تكونت هي من الهواء والهواء من الماء والماء من الارض ويمر الامر هكذا في اجسام تخالف بعضها¹⁵ بعضا بالصورة الى غير نهاية.

b ولما وضع هذا المعنى شرع في البرهان عليه ^{قَالَ} وذلك ان الشيء يكون من الشيء على جهتين لا على طريق ما يقال ان الشيء كان

C. 7. — ¹ B, d, k البرهان a : [التفسير] — ² B امر a, d : [امر] — ³ $Ita B$: [امر] a, d : [امر] B — ⁴ B^r, a, d, k المادية B^o : الادة B^o — ⁵ B, d, β, τ : الى اسفل $a om.$ — ⁶ Nos يكون : $B (c, \text{متناهيا}), a, d om.$

تفسیر

چون از برهان تناهی سببهای جنباننده جنبنده پرداخت نیز می‌خواهد برهانی

عامّ بیاورد بر بپایان رسیدن سببهای مادّی که بنوع مختلفند.

و چون از حال سببهای جنباننده اینکه آنها را سپسینی است معلوم بود - و تنها خواسته این بود که آیا از سوی بالا آغاز دارند یا نه، و در سببهای مادّی کار وارونه این بود - یعنی آنها از سوی بالا آغاز داشتند و یگانه مقصود این بود که آیا پایان پسین دارند یا پایان پسین ندارند، گفت:

« و نیز همانا ممکن نیست چیزی که از بالا آغاز دارد بی‌نهایت پائین برود، پس مثلاً: از آتش آب پیدا شود، و از آب زمین؛ و همچنین نو پدید آید جنسی از جنس دیگر - پیوسته بی‌پایان. » یعنی و نیز همانا چون از امر کون پیدا است که از سوی بالا متناهی می‌باشد - پس ممکن نیست چیزی را که کون آن تمام و پرداخته شده مبدئی هیولانی باشد، و آن مبدء را مبدء هیولانی جداگانه دیگر، و همچنین این روش برود تا بینهایت - تا در آن پسینی پیدا نشود؛ همچنانکه آتش متکوّن شود و از آن چیز دیگر متکوّن نشود، و باشد که آن متکوّن شده از هوا، و هوا از آب، و آب از زمین؛ و همچنین برود - و بگذرد در جسمهائی که برخی با برخی در صورت جدائی دارند تا بینهایت، و چون این معنی را بیاراست برهان آنرا آغاز کرد، پس گفت:

« بیان مطلب اینست که چیز از چیز دیگر بدو جهت پیدا می‌شود، - ولی

نه از آن راه که گویند این چیز پس آن چیز بود -

بعد الشيء بمثلة ما يقول احدنا⁷ الضباب من البخار لاكن بمثلة ما يقول احدنا ان الصبي كان منه رجل والثاني ان يكون من الماء هو⁸ **ب**يد البرهان على ان المواد متناهية ان الشيء يقال انه يتكون من شي⁹ على وجهين احدهما كما نقول¹⁰ ان الصبي يكون منه رجل لا¹¹ كما نقول¹² ان الشيء يكون بعد الشيء كقولنا من البخار¹³ ضباب¹⁴ اي بعد البخار والثاني ان يكون الشيء من الشيء مثل قولنا ان من الهواء يكون الماء.

ثم اخذ يشرح هذا النحو من الكون **ق** فاما قولنا انه يكون¹⁵ من الصبي رجل فانما يذهب¹⁶ فيه الى انه يكون من الشيء الذي سيكون¹⁷ الشيء الذي قد كان وفرغ ومن¹⁸ الشيء الذي سيتم الشيء الذي قد تم وفرغ **د** فاما قولنا يكون¹⁹ من الصبي رجل فانما نذهب²⁰ فيه الى انه يكون من الشيء الناقص الذي سيكمل الشيء الكامل وهو الذي دل عليه **ب** من الشيء الذي سيكون²¹ الشيء الذي قد كان وفرغ²²

ولما ذكر ان الكون انما هو مما يتكون لا مما كان وفرغ اخذ²³ يحتاج لذلك **ق** وذلك انه كما ان بين الوجود والعدم التكون²⁴ كذلك ما هو متكون فهو دائما²⁵ بين ما هو موجود وبين ما هو

⁷ B, — [...] a, d : يقول B , تقول Nos, jk — ⁸ אחדنا a , احدنا B ⁷ —
⁹ B*, d (non B¹, a) — [...] s.p. in., d يقول B , تقول Nos, a, jk — ¹⁰ d om. لا a, k —
¹¹ d , יוסבר a , يذهب B ¹² — ضباب B¹ : ضباب B² — ¹³ « fit ». add. j , يكون add. —
¹⁴ B*, a², d² — [سيتكون vel سيكون] d ; يتكون B, a ; سيكون T¹, ¹⁴ — יוסבר ¹⁵ —
¹⁶ Nos, a, jk — שיהיה d : (انه sine) يكون B, a ¹⁷ — d om. ¹⁸ ; او من T : ومن
[سيتكون] d ; يتكون T¹* : سيكون T, (a, k), B, ¹⁸ — יוסבר d : s.p. in. B , نذهب

چنانکه گفته شود میغ از بخار است، لیکن چنانکه کسی گوید همانا از کودک مردی پیدا شد.

و دوّم اینکه آب هوا شود» می گوید: و برهان براینکه مایه ها متناهی اند اینست که: گفته می آید که چیز از چیز بدو گونه متکوّن می شود:

یکی اینکه چنانکه گوئیم از کودک مردی پیدا خواهد شد، نه چنانکه گوئیم همانا چیز سپس چیز کائن شود مانند گفته ما که از بخار میغ پدید آید یعنی پس بخار.

و دوّم اینکه چیز از چیز پیدا شود مانند گفته ما که از هوا آب پدید آید. سپس آغاز کرد که روشن کند اینگونه شدن را، پس گفت:

«اما گفته ما که از کودک مردی پیدا شود جز این نیست که این را می خواهیم که از چیزی که نزدیک است هست شود، چیزی پیدا شود که هست و پرداخته است؛ و از چیزی که نزدیک است تمام شود - چیزی که تمام و پرداخته است». مرادش اینست که امّا سخن ما که از کودک مردی کائن می شود یگانه خواسته ما از آن اینست که از چیز کمبودی که بزودی کامل خواهد شد چیز کامل پیدا می شود، و بهمین رهنمونی کرد بگفته خود که «از چیزی که نزدیک است پیدا شود چیزی که کائن و پرداخته شده است».

و چون یاد کرد که کون همیشه از چیزی است که متکوّن می شود نه از چیزی که کائن و پرداخته شده، برای آن آغاز کرد دلیل بیاورد. پس گفت: «زیرا همچنانکه شدن میان هستی و نیستی است، همچنین چیزی که در حال شدن است پیوسته متوسط است میان چیزی که هست و چیزی که

معدوم \bar{y} د واما كان الكون من الذى يتكون اى الذى فى طريق الكون لان الموجود²¹ الذى بالفعل وهو الذى فرغ²² كونه يقابل²³ فى الحقيقة للعدم²⁴ والعدم ليس يمكن ان يكون منه كون اى ليس يمكن ان يكون هو المتكون ولا ايضا ما فرغ كونه يمكن ان يكون هو المتكون فواجب ان يكون المتكون هو الذى وجوده²⁵ وسط بين العدم والوجود بالفعل وهو الموجود فى طريق²⁶ الكون وهو المتكون

e ثم اتى بمثال هذا فتد فان المتعلم هو كائن عالما والى هذا المعنى يذهب²⁵ فى قولنا²⁶ يكون من المتعلم عالم \bar{y} د ومثال ذلك ان العالم هو الذى نقول²⁷ فيه انه كان من المتعلم ولا نقول²⁸ ان العالم كان¹⁰ من نفسه ولا من عدم العلم بل من المتوسط بين العلم والجهل الذى هو عدم العلم وهو المتعلم وهو معنى قولنا ان العالم الذى قد صار عالما كان من الذى سيكون عالما اى الذى يصير الى العلم وهو المتعلم

f ولما ذكر هذا الضرب من الكون ذكر الضرب الثانى فتد واما¹⁵ قولنا انه يكون من الهواء ماء وذلك²⁹ بان يفسد الاخر يعنى الهواء³⁰ \bar{y} د واما قولنا ان شيئا يكون بالفعل من شيء آخر بالفعل فاما

— ¹⁹ B, τ : تكون a, d — ²⁰ B², a, τ : دائما B¹, d om. — ²¹ B, a, d : الموجود jk — ²² B², s. p. يقابل... للعدم Ita B — ²³ Nos, d, jk [فرغ] : بقا B : — ²⁴ Nos, d, τ : طريق z, jk — ²⁵ Nos, (β) : يذهب B s. p. in. : a, d — ²⁶ B¹ om. — ²⁷ Nos, j : نقول : قولنا B, a, τ — ²⁸ Nos, j : نقول : قولنا B : يقول a, d, jk [...] — ²⁹ Nos, j : نقول : قولنا B, a, τ — ³⁰ B, a, τ : وذلك τ : وذلك B, τ — ³¹ Ita B, a, d, : الهواء a, d [...], B s. p. in. — sinc addito.

نیست ، « یعنی تنها کون از آن چیز پدید آید که متکوّن خواهد شد، یعنی آنکه در راه شدن است ، - زیرا موجودی که بفعل است و آن آن چیز است که هستی او پرداخته شده - در حقیقت مقابل نیستی بود، و نیستی ممکن نیست که از آن هستی پیدا شود ،- یعنی ممکن نیست که آن (نیستی) متکوّن شود، و نه نیز چیزی که هستی او پرداخته شده ممکن است که متکوّن شود، پس واجب است که متکوّن چیزی باشد که هستی او میانگین است - بین نیستی - و هستی بفعل ، - و آن موجودی است که در راه شدن است و آنست متکوّن . سپس مثال این را آورد پس گفت :

« پس همانا دانش آموز دانا شونده است ، و همین معنی است آنچه می خواهیم از سخن خود که از دانش آموز دانشور پیدا می شود » یعنی و داستان این آنست که دانشمند کسی است که در باره او گوئیم که او از دانشجو پیدا شد ، و نگوئیم که دانشمند از خود پدید آمد ، و نه از نیستی دانش ، بلکه از میانگین میان دانش و نادانی که نیستی دانش است - و او دانشجو است ، و آن معنی گفته ماست که دانشمندی که دانشمند گردید از آنکه نزدیک است که دانشمندی باشد پدید آمد ، - یعنی آنکه بدانند می گراید او دانشجو است ؛ و چون این بخش شدن را یاد کرد بیاد کردن بخش دوم پرداخت پس گفت :

« و اما سخن ما که از هوا آب پیدا می شود و آن باینست که آن دیگر یعنی هوا تباه شود » یعنی اما سخن ما که چیزی پیدا می شود بفعل از چیز دیگر که بفعل است مراد

يذهب³¹ انه يكون من الهواء³² ماء³³ فانما انما نذهب فيه³⁴ الى انه يكون من الهواء الفاسد ماء من جهة ما يفسد الهواء لا من جهة ما هو لابت ولا من طريق الذي هو في طريق الكون مثل قولنا³⁵ يكون من المتعلم عالم

5 **ثُمَّ قَدْ** ولذلك لا ترجع التي³⁶ تلك حالها بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبي وذلك انه ليس يكون من الكائن ما سيكون لاكن انما يكون بعد الكائن الشيء الذي يقال فيه انه سيكون فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة لانه بعدها ولذلك لا يقال انه تكون الغداة من النهار **بَيِّدَ** وانما لم ينعكس 10 الكون في الضرب الاول³⁷ من الكون كما انعكس في الضرب الثاني لانه لو كان من الرجل صبي لكان ما سيكون من الذي هو كائن³⁸ اعنى كان يكون الناقص من التام وذلك مستحيل

ثُمَّ قَدْ وعلى هاتين الجهتين جميعا³⁹ لا يمكن ان تمر الاشياء الى **ب** غير نهاية **بَيِّدَ** وعلى هذين النحوين من الكون لا يمكن ان يمر 15 الكون الى غير نهاية

ثم اتى بالسبب في ذلك **قَدْ** وذلك ان الاشياء التي فيما بين شيئين يجب ان يكون لها نهاية واما هذه الاشياء فترجع بعضها الى بعض وذلك ان فساد احدهما هو كون صاحبه **بَيِّدَ** وذلك ان⁴⁰ النوع من

— ³¹ B, a, يذهب : B², (d) : يذهب فيه — ³² B² add. [؟ الفاسد] : at non B¹, a, d, k. — ³³ B¹, a, d, k, ماء : B² ca delet. — ³⁴ B, d, فيه : a, k om. — ³⁵ B, a, قولنا [d] : قولنا [ان] : قولنا [ان] — ³⁶ B, a, التي : d, τ, التي : B, a, التي [i] — ³⁷ Inc. B [i] : a, k om. — ³⁸ B, d, (k) : كائن — ³⁹ B, d, τ, جميعا : a om. — ⁴⁰ B, a, (jk) : وذلك : d : وذلك ان

اینست که از هوا آب پیدا می‌شود، چه یگانه مقصود ما اینجا اینست که آب از هوای تباہ شده پیدا می‌شود. از آنرو که تباہ می‌شود، نه از آنرو که هوا برجا مانده، و نه بطریق آنکه در راه کون است، - مانند سخن ما که از دانشجو دانشوری پیدا می‌شود، سپس گفت:

« و برای همین است آنها که حالشان اینست برخیشان ببرخی باز گشت نمی‌کنند، - و مرد کودک نمی‌شود؛ زیرا چنین نیست که از چیزی که هست چیزی بوجود آید که در آینده خواهد بود، - لیکن جز این نیست که آنکه کائن است سپس آنکه درباره او گفته می‌شود که در آینده کائن خواهد شد بوجود می‌آید، پس بنابراین داستان روز از بامداد پیدا می‌شود، زیرا که سپس آنست، - و برای همین گفته نمی‌شود بامداد از روز پدید می‌آید» یعنی و جز این نیست که در قسم نخستین کون وارونه نشد آن چنانکه در بخش دوم وارونه شد، - زیرا اگر مرد کودک شود هرآینه چیزی که کائن خواهد شد بوجود آید از چیزی که کائن است، مقصودم اینست که ناقص از تام و کامل بوجود آید - و این محال است؛ سپس گفت:

«و براین هر دو جهت ممکن نیست چیزها نابینهایت بروند» یعنی و برین دوگونه شدن ممکن نیست که شدن برود بی‌پایان؛ - سپس سبب آنرا یاد کرد پس گفت:

« و این (که گفتیم) برای اینست که چیزهایی که میان دو چیزاند واجب است که آنها را پایانی باشد، و اما این چیزها پس برخی ببرخی بازگشت می‌کنند، زیرا که تباہی یکی از دوتاشان همان شدن یار او است» مرادش اینست: و این (که گفتیم) برای اینست که آن نوع از

التكون الذي هو التغير من⁴¹ عدم الشيء الى وجوده اعنى الذى يتغير من القوة الى الفعل لما كان بين شيئين متناهيين وهو العدم والوجود وجب ضرورة ان يكون ما بينهما متناهما واما النوع الاخر الذى يقول⁴² فيه ان الكائن يكون فيه⁴³ الذى فى طريق الفساد فانها ترجع بعضها الى بعض فتستدير ولا تمر على استقامة⁵ والمستديرة متناهية ضرورة مثال ذلك ان يكون من الارض ماء ومن الماء هواء ومن الهواء نار ثم ينعكس الامر فيكون من النار هواء ومن الهواء ماء ومن الماء ارض فلا يزال الكون دورا ولا كن فى اشياء متناهية ومثل هذا يعرض فى المركات من الاسطقات اعنى ان¹⁰ التى تتركب من الاسطقات تتركب منها حيناً وتنحل اليها حيناً

ك **بَرَقَاد** ومع ذلك لا يمكن ان يكون الاول وهو ازل يفسد **بَرِيد** وايضا فان جعلنا كون بعضها من بعض على هذه الصفة على استقامة لزم ان يكون فيها اول ازل وان يكون مع هذا فاسدا
 1 ثم انا بالسبب فى ذلك **بَرَقَاد** وذلك انه لما كان التكون من ناحية¹⁵ اعلاه ليس يمر الى غير نهاية فيجب ضرورة ان يكون الاول الذى لما ان فسد حدث شيء اخر ليس هو بازلى **بَرِيد** وذلك انه لما كنا نجد التكون ليس يمر من اعلاه الى غير نهاية اذ نجده مثلا ينتهى فى الاجسام البسيطة الى النار وجب ضرورة ان يكون لتكون الاسطقات واحد من آخر مبدا اول لا يتكون من شيء وذلك²⁰

— ⁴¹ B^1, a, d, j : التغير من $B^1 om.$ — ⁴² Nos يقول $B s.p. init. : a, j, k$ [قول] ; d
 — ⁴³ B, a, d : فيه jk [منه] — ⁴⁴ B^2, a, j : ان $B^1, (d ?) om.$ **ראמר**

شدن که عبارت از دگرگون شدن از نیستی چیزست بهستی او، مقصودم آنست که چیزی که از قوه بفعل دگرگون می شود چون میان دو چیز متناهی است، - و آن نیستی و هستی است - بضرورت واجب باشد که آن که میان آن دو است متناهی بود.

و اما آن نوع دیگر که درباره آن گوئیم کائن درین قسم آن چیزست که

در راه تباهی است، - پس همانا آنها برخی برخی بازگشت می کنند، - پس می گردند و راست نمی روند، و چیزی که می گردد بضرورت متناهی است. داستان این آنست که از زمین آب، - و از آب - هوا و از هوا - آتش پیدا شود، - سپس کار بر گردد پس از آتش هوا - و از آب زمین پیدا شود، پس کون پیوسته بگردد ولی در چیزهایی که پایان دارند.

و مانند این در چیزهایی که از آخشیهها مرکب شده اند پیش می آید،

مقصودم اینست که چیزهایی که از آخشیهها فراهم می آیند هنگامی از آنها ترکیب می شوند، و گاهی همین پاره های مرکب از هم گسیخته و پراکنده می شوند. سپس گفت « و با این که گفتیم ممکن نیست که اول تعالی که ازلی است تباه

شود» یعنی و نیز اگر ما کون برخی آنها را از برخی برین نشان بطور مستقیم قرار دهیم لازم آید که در آنها اولی ازلی باشد، و اینکه آن اولی ازلی با این (که اولی ازلی است) تباه شونده بود، سپس سبب اینرا یاد کرد پس گفت:

« زیرا که چون پیدایش ازسوی بالای او بی پایان نیست پس از روی نیاز واجب است که آن علت نخستین که چون تباه شود چیزی از او پدید آید ازلی نباشد».

مرادش اینست که این که گفتیم برای اینست که چون مآشدن را می یافتیم

که ازسوی بالا نمی رود بی پایان، چه می یابیم تکون را که مثلا در جسمهای بسیط با آتش که می رسد پایان می یابد، پس بضرورت واجب آید که تکون آخشیهها یکی از دیگری را مبدئی نخستین باشد - که از چیزی متکون نشود.

انه لو لم يكن هناك مبدا اول لم يكن هنالك انقضاء وذلك ان
المبدا انما يفهم لمنقض والمنقضى هو ضرورة مبتد⁴⁵ لان ما لا
يبتدى لا ينقضى لاكن هنالك انقضاء فهاهنا اذا مبدا اول وما
ليس له مبدا اول⁴⁶ فهو ازلى ضرورة فليكن هذا هو الارض مثلا
5 او ما هو اقدم من الارض لكن لما كان كل واحد من هذه ليس
يتكون منه شئ، الا بفساده وجب ضرورة ان يكون هذا⁴⁷ المبدا
الاول اذا تكون منه شئ، فسد واذا فسد⁴⁸ لم يكن ازليا وقد كنا
فرضناه ازليا هذا خلف لا يمكن

T.8

قال ارسطاطاليس

- 10 وايضا فان الشئ الذى بسببه تكون الاشياء هو غاية وهذا (a)
هو الشئ الذى ليس وجوده هو بسبب² تال³ غيره لكن وجود سائر
الاشياء بسببه فيجب ان كان⁴ شئ⁵ هذه حاله الا يكون الاخير⁶ (b)
غير متناه فان لم يكن شئ من الاشياء هذه حاله لم يكن الشئ (c)

— ⁴⁶ B, d om. : اول B, d — ⁴⁵ B, d ind. (ذى B* prēm. مبدا B : مبتد⁴⁶ Nos, a —

⁴⁷ B, d, (k) om. : فاذا B¹ vid. : واذا فسد B*, a, d², j, k — [هذا هو] a : هذا B, d, (k)

T. 8. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

— ² B*, B om. : هو بسبب d, L ; بسبب B¹, (a) ; j ind. — ³ B, a, j, L, tal : d, B om. —

— شئ... الاخير (non β, ρ, γ, nec β*, ρ*, γ*) — ⁵ Ita φ (كان هاهنا d, L : كان B, a, k, L*)

- 1 وايضا تقول ان الذى بسببه يكون شئ اخر هو (a) v (in marg. B dext. et super.)
الغاية والتام وهو الذى لا يكون بسببه² اخر بل تكون الاشياء الاخر بسببه فان (b)
3 كانت الغاية مثل هذا فليس لا³ غاية وان لم يكن شئ⁴ ذا⁴ نهاية فليس شئ يكون بسببه⁵ شئ (c)

— ⁴ Ita v β — ³ Ita v, β — ² v mutil., nos شئ — ¹ β [بسبب] .. بسببه v v

⁵ Ita v v بسببه

بیانش اینست که اگر آنجا آغاز نخستینی نباشد پایان رسیدنی نخواهد بود،- زیرا که آغاز از چیزی فهمیده می شود که سپری شونده باشد، و آنکه نابود شونده است بضرورت آغاز دارد، زیرا چیزی که دارای آغاز نباشد تمامی ندارد، لیکن آنجا سپری شدن است، پس اکنون که چنین است اینجا مبدء نخستین است، و چیزی که مبدء نخستین ندارد او از روی هرآینگی ازلی است، پس (فرض می کنیم) این (سرآغاز) مثلا زمین باشد- یا چیزی که دیرینه تر از زمین است، لیکن چون هیچیک از اینها نیست که از او چیزی پیدا شود مگر بتباهی او بضرورت واجب شود که این آغاز نخستین هرگاه از او چیزی متکون شود تباه شود، و هرگاه تباه شود ازلی نباشد، و ما او را ازلی فرض کرده بودیم، این خلاف فرض- و غیر ممکن است.

ارسطو گفت

و نیز همانا آن چیز که بسبب او چیزها هست می شوند او غایت است
 و این آن چیزست که هستی او بسبب پس رو دیگر،- نیست،- لیکن هستی چیزهای
 دیگر بسبب اوست، پس اگر چیزی باشد که حالش اینست لازم آید که سپسین
 بی پایان نباشد، پس اگر هیچ چیز از اشیاء این حالت را نداشته باشد

(d) الذى بسببه تكون الاشياء والذين يعملون الاشياء⁶ غير متناهية
 (e) يبطلون طبيعة الجود⁷ وهم لا يشعرون على انه ليس يروم شىء من
 الاشياء⁸ ان يفعل فعلا من الافعال اى فعل كان وهو لا يقصد به
 نهاية

5

التفسير

C.8

a لما بين¹ تناهى السببين الفاعل والمادة اخذ يبين تناهى الاسباب
 الغائية فتال وايضا فان الشىء الذى بسببه تكون الاشياء هو غاية
 وهذا هو الشىء الذى ليس وجوده بسبب تال² غيره لكن وجود
 سائر الاشياء بسببه يبد³ وايضا فانه من البين بنفسه ان هاهنا سببا⁴
 يسمى⁵ غاية وهو الذى من اجله يكون شىء شىء من الموجودات¹⁰
 وهذا هو الذى ليس وجوده فى الشىء من اجل سبب اخر فى الشىء
 الذى هو غاية له بل جميع ما يوجد فى الشىء من الاسباب هو⁶ من
 اجل هذا⁷ السبب اعنى الفاعل والمادة والصورة فيما له فاعل ومادة
 وصورة

⁶ B, a, d, k, L, φ — الوجود B : الجود B, a, (d), j, β — الاسباب k, L* : الاشياء B, a, d, L
 (احد v, β) : شىء من الاشياء

C. 8. — ¹ B, d تين [بين] a, j, k — ² تال [B⁰], a, τ — ³ ثانياً B¹ : B¹ om. — ⁴ يسمى B vid. : يسمى B, vid. : يسمى B¹ om. — ⁵ يسمى B¹ om. : هذا B¹ om. : B¹ om. — ⁶ B¹ om. : B¹ om. : B¹ om. — ⁷ B¹ om. : B¹ om. : B¹ om.

(d.e) اخر مثل الغاية فالذين قالوا ان لا غاية جهلوا بضعفهم⁸ طباع الخير لانه لا يروم احد ان يفعل
 [*] شيئاً ان علم انه لا ينتهى الى غاية ولا يكون فعل الاشياء بعقل⁷ ما لم يكن له غاية
 2

⁸ Ita vid. v بضعفهم — ⁷ v ind., nos, (β) بمثل (cf. p. 33, 1).

[*] Decem ultima verba ... له غاية ad Textum sequentem pertinent ;
 cf. p. 33, 1.

آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شوند وجود نخواهد داشت.
 و کسانی که اشیاء را ناجز انجام می‌دانند بدل در نمی‌یابند که طبیعت
 جود را باطل می‌کنند، علاوه بر اینکه هیچ چیز از چیزها کرداری از کردارها را
 آهنگ نمی‌کند که از آن نتیجه و فائده‌ای نخواهد.

تفسیر

چون تناهی دو سبب فاعل و مایه را روشن کرد آغاز کرد که بپایان رسیدن
 سببهای غائی را پیدا کند پس گفت:

« و نیز همانا آن چیز که بسبب او چیزها هست می‌شود او غایت است،
 و این آن چیز است که هستی او بسببی که بدنبال او باشد جز خود او نیست - ولی
 هستی چیزهای دیگر بسبب او است » یعنی و نیز همانا خود روشن است که اینجا
 سببی هست که آنرا غایت خوانند، و این همانست که از بهر او این چیز آن چیز
 از موجودات هست می‌شود، و این است آنکه هستی او در چیز از بهر سبب دیگری
 که در ذوالغایه باشد نیست - بلکه همه سببهای که در چیز (معلول) یافته می‌شوند
 یعنی: فاعل، و مایه، و صورت، در چیزهایی که فاعل، و مایه، و صورت، دارند؛
 از بهر این سبب است.

و نیز گوئیم همانا آن چیز که بسبب او چیز دیگری پیدا می‌شود آن غایت و تمام (شیئی) است و
 آن همانست که سبب چیز دیگری نیست بلکه چیزهای دیگر بسبب او پیدا می‌شوند پس اگر غایت مانند
 این باشد پس دارای پایان نخواهد بود و اگر چیزی دارای پایان نباشد پس چیزی که بسبب او چیز
 دیگری پیدا شود نخواهد بود پیدا شود مانند غایت وجود نخواهد داشت پس کسانی که گفتند
 نهایی نیست بسبب ناتوانیشان طبیعت خیر ر ندانستند، زیرا که هیچ کسی آهنگ نمی‌کند که چیزی
 انجام دهد اگر بداند که سرانجام نمی‌رسد و تا آنگاه که کار را غایتی نباشد کار خردمندانه نباشد.

b ولما قرّر⁷ وجود هذا السبب قال فيجب ان كان هاهنا⁸ شيء،
هذه حاله الا يكون الاخير غير متناه ^بيريد فيجب ان كان هاهنا
سبب هذه حاله في موجود موجود اعنى ان تكون جميع الاسباب
من اجلة في موجود موجود الا تكون هذه الاسباب. التي هي
5 او اخر في الكون متقدمة في الوجود غير متناهية

c ثم اتا بالدليل على هذا ^ققال فان لم يكن شيء من الاشياء هذه
حاله لم يكن الشيء⁹ الذي¹⁰ بسببه تكون الاشياء ^بيريد فان لم تكن
هنا غاية اخيرة لم يكن هاهنا شيء من الاشياء سبب غائي لانا قد
حددنا السبب الغائي في واحد واحد من الاشياء انه السبب الاخير
10 فان لم يكن لجميع هذه¹¹ الاسباب سبب بهذه الصفة اعنى ان يكون
اخيرا لها لم يكن هاهنا سبب غائي اصلا اعنى انه ان كان للغاية غاية
ومر الامر الى غير نهاية لم يكن هاهنا غاية اصلا لشيء من الاشياء.
وذلك ان رسم هذا السبب هو الا يكون من اجل سبب اخر فتمت
فرض غير متناه بطل حده وارتفع وجوده عن الموجودات وقد كنا
15 فرضناه موجودا هذا خلف لا يمكن

d ^دقال والذين يجعلون الاشياء¹² غير متناهية يبتلون طبيعة الجود
وهم لا يشعرون ^بيريد والذين يجعلون الاسباب غير متناهية يبتلون
الغاية كما قلنا والذين يبتلون للغاية يبتلون جميع الجيد والفاضل
وهم لا يشعرون وذلك ان الاشياء انما¹³ توصف بالجود والفضيلة
20 من قبل الاسباب الغائية

— ⁷ Nos, B (?), jk قرّر : B (?), a قدر ; d [نقرّر] — ⁸ B, d, τ om. : هاهنا — ⁹ B, d, τ
— ¹⁰ Inc. B [i] fol. 5^r. — ¹¹ B², a, d هذه : B¹, jk om. — ¹² B¹,

و چون هستی این سبب را ثابت کرد گفت: « پس اگر اینجا چیزی باشد که حالش اینست و احب است که سپسین نامتناهی نباشد » یعنی اگر در اینجا سببی باشد که در (هر) موجود موجود حالش اینست یعنی همه سببها در موجود موجود از بهر او باشند، واجب باشد که این سببها که در کون سپسین اند در هستی پیشین و بی پایان نبوند. سپس دلیل اینرا آورد و گفت:

« پس اگر چیزی از چیزها حالش این نباشد آن چیز که بسبب او چیزها هست می شوند هستی نخواهد داشت » یعنی اگر اینجا غایت سپسینی نباشد اینجا برای هیچ چیز از چیزها سبب غائی نخواهد بود، زیرا:

ما شناسانندیم در یکایک چیزها سبب غائی را باینکه او سبب سپسین است، پس اگر برای همه این سببها سببی باین نشان نباشد، یعنی اینکه سپسین آنها بود اینجا از اصل سبب غائی وجود نخواهد داشت، مقصودم اینست که اگر غایت را غایتی باشد و کار بینهایت کشد، اینجا اصلا برای هیچ چیز از چیزها غایتی نخواهد بود، و این برای آنست که نشان این سبب اینست که از بهر سببی دیگر نمی باشد، پس هنگامی که ناجز انجام فرض شود حد او نابود و هستی او از میان موجودات برداشته شده باشد، - و ما آنرا موجود فرض کردیم، این خلاف فرض است که - ممکن نیست. سپس گفت:

« کسانی که چیزها را ناجز انجام می پندارند غافلند که طبیعت جود را ناچیز می کنند » یعنی: و کسانی که سببها را ناجز انجام می پندارند غایت را نابود می سازند - چنانکه گفتیم، و آنان که غایت را نابود می کنند نمی فهمند که همه نیکو و فاضل را ناچیز می کنند، - زیرا چیزها از نزد سببهای غائی بنیکوئی و فزونی وصف می شوند.

• ثمّ قال على انه ليس يروم شيء من الاشياء ان يفعل فعلا من الافعال اى فعل كان وهو¹⁴ لا يقصد به نهاية يريد والعجب ممن ينكر هذا السبب وهو ممن يعترف انه لا يفعل احد فعلا من الافعال اى فعل كان¹⁴ الا وهو يقصد به نهاية وغاية يريد ان الامر فى الطبيعة فى هذا يجب ان يكون كالامر فى الصناعات وفى جميع افعال الروية⁵ والاختيار

f وانما قال هذا لان كثيرا من القدماء كانوا يجدون هذا السبب وقد تكلم معهم فى الثانية من السماع

T.9 قال ارسطو

'ومع ذلك ايضا فان بحسب قولهم ليس فى الاشياء الموجودة¹⁰ عقل وذلك ان ذا العقل انما يفعل ما يفعله دائما بسبب شيء من الاشياء من ذلك³ هو نهاية الفعل⁴ وذلك ان النهاية هى الغاية المقصودة اليها⁵

2 a, d, τ. الاشياء B*, jk, τ* — الاسباب a, jk¹³ [انما] B, d om. — a om. (bom.) 2 وهو لا يقصد به نهاية يريد والعجب ممن ينكر... اى فعل كان lin.

T. 9. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

: من قبل ان هذا β, انما B*, d (add.) من ذلك B, a — الموجودة (non β) Ita μ A^b — ³ B, a — ⁴ B, a, d, jk: الفعل — ⁵ Ita — العقل B*, B* — من قبل ان هذا (? من الاشياء من ذلك B loco) المقصودة اليها B

¹ ولا يكون فعل الاشياء بعقل² ما لم يكن له غاية¹ فان¹ الذى : (in marg. B dext.)
² له عقل انما يفعل ابدا من اجل شيء وهذا الشيء هو الغاية فان الغاية هو³ التام

¹ Decem verba ... له غاية ... erant in particula p̄ced., p. 31, 2. — ² Ita v
³ هو (cf. p. 31, 27). — ³ Ita v

سپس گفت : « علاوه هیچ چیز از چیزها آهننگ نمی کند که کاری از کارها انجام دهد هرکاری باشد درحالتی که سرانجام آنرا نخواهد » یعنی و شگفت است از کسی که این سبب را نمی شناسد و او از کسانیست که باور دارند که هیچکس کاری از کارها نمی کند - هر کاری باشد مگر اینکه او از آن (کار) پایان و سرانجامی را می خواهد . یعنی کار در طبیعت در این (غایت) واجب است ، - مانند کار در پیشه ها و در همه کارهایی که از روی اندیشه و به گزیدن انجام می گیرد باشد .

و جز این نیست که این را گفت برای این که بسیاری از پیشینیان این سبب را باور نداشتند ، - و با آنها در (گفتار) دوّم از سماع (طبیعی) سخن رانده است .

ارسطو گفت

و با وجود این نیز بگفته آنان در چیزهایی که هستند عقلی نیست ، زیرا جز این نیست که همیشه خداوند خرد آنچه می کند بسبب چیزی از چیزها می کند که بالجمله آن سرانجام کار است ، - زیرا که پایان همان غایتی است که خواسته شده است .

پس همانا آنکه خردمند است جز این نیست که همیشه از بهره گیری کار می کند و این چیز همان غایت است پس همانا غایت همان تمام است .

C.9

التفسير

يقول ان من يضع الاسباب التي على طريق الغاية غير متناهية فهو يرفع العقل العملي ضرورة وذلك ان العقل انما يفعل ما يفعله في كل وقت بسبب شيء اخر من الاشياء وذلك الشيء هو الذي من قبله صار الفعل متناهيًا وذلك ان النهاية هي الغاية المقصودة بالافعال والا كان الفعل 'عبثًا

T.10

قتل ارسطاطاليس

'وايضا فان الحال فيما يسال عنه بما هو لا يمكن ان يكون (a) القول فيها خارجا عن الحدود² وذلك ان المتقدم دائما هو³ اولى^(b) بالوجود واما الاخير فليس كذلك والشيء الذي اوله ليس بوجود^(c) فان ما يتبع اوله ليس بوجود

C.10

التفسير

انه لما بين من امر الاسباب الثلاثة انها متناهية اخذ يفعل ذلك a في السبب الذي على طريق الصورة وهو الذي يسال عنه بحرف

C. 9. — ¹ Ita B,a,d,j, الفعل

T. 10. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag.

— ² Ita B,a,d,j, الحدود — ³ B²,a,d,j,k,l, هو : المتقدم دائما هو

1 وايضا لا يمكن ان يتسبب الذي يدل على كينونة : (in marg. B sin. et super.) v
الشيء الى حد اخر اجمع للحدود¹ منه لان المتقدم ابداً اجمع والمتاخر اقتص وما لا اول له لا (b.c)
3 ثاني له²

¹ Nos اجمع للحدود v : اخر اجمع للحدود (cum جمع للحدود sup. lin.). — Ita v لا
(non ... تالي...) ثاني له

تفسیر

می‌گوید : همانا کسی که سببهای را که بر راهِ غایت اند بی پایان فرض می‌کند بضرورت او عقل عملی را کنار می‌گذارد ، زیرا که جز این نیست که خرد می‌کند آنچه می‌کند در هر وقتی بسبب چیز دیگر از چیزها ، - و این چیز همانست که بتزد او کار متناهی شده است ، - چه نهایت همان غایتی است که اوست مقصود از انجام کار ، - و گرنه کار بیهوده باشد .

ارسطو گفت

و نیز حال در آنچه از آن بماهو پرسش می‌شود ممکن نیست که گفتار پیرامون آن از حدّها بیرون باشد ، - زیرا که پیشین همیشه بهستی سزاوارترست ، و اما پسین چنین نیست ، - و چیزی که آغازش هست نشده همانا پیرو آغاز او هم موجود نخواهد بود .

تفسیر

همانا چون سببهای سه‌گانه را روشن کرد که آنها پایان دارند ، - آغاز کرد این کار را پیرامون سببی که بر راهِ صورت است انجام دهد ، و آن همانست که

و نیز ممکن نیست که چیزی که بر کینونت چیز دلالت می‌کند بعدی دیگر نسبت داده شود که محدود را از آن فراگیرنده تر باشد ، زیرا که پیشین همیشه جامع‌تر است و سپین ناقص‌تر ، و چیزی که نخستین ندارم دوم ندارد .

ما هو ^١فقد وايضا فان الحال فيما يسال عنه بحرف ما هو لا يمكن ان يكون القول فيها خارجا عن الحدود ^٢بيد وايضا فان الحال فيما يسال عنه بحرف ما هو وهى صورة^٣ الاشياء لا يمكن ان يكون القول فيها مخالفا لطبيعة الحدود^٤ اى ان ظهر من طبيعة الحدود انها متناهية وجب ان يكون الامر فى الصورة^٥ كذلك

^٦فقد وذلك ان المتقدم دائما هو اولى بالوجود فاما^٧ الاخير^٨ فليس كذلك ^٩بيد وذلك ان الحد يظهر من امره ان فيه جزءا متقدما وجزءا متاخرا وان الجزء المتقدم فيه اولى بالوجود من المتاخر وانه اذا لم يوجد المتقدم لم يوجد المتاخر فان كان للجزء المتقدم حدا^{١٠} وهو الجنس مثلا وكان للجزء المتقدم ايضا^{١١} من ذلك الحد^{١٢} حدا^{١٣} وامر الامر^{١٤} الى غير نهاية لم يكن هنالك اول متقدم واذا لم يوجد اول متقدم لم يكن اخير لان الاخير انما هو اخير للمتقدم فترتفع الحدود وتبطل المعارف ان^{١٥} كانت الصور التى بينت^{١٦} المحدود^{١٧} غير متناهية وهذا هو الذى دل عليه ^{١٨}بقوله والشىء الذى اوله ليس بموجود فان ما يتبع اوله ليس بموجود^{١٩} ان الشىء الذى يتبع وجوده وجود الاول^{٢٠} وهو الاخير اذا لم يكن الاول موجودا لم يكن الاخير موجودا وبالعكس اذا^{٢١} لم يكن الاخير ايضا موجودا لم يكن الاول موجودا

G. 10. — ^١ B*, a, d هو B¹ omit. — ^٢ B, d, k صورة a : [صور] — ^٣ a*, d, a, jk : الصورة B, d — ^٤ a, jk [الحدود] : الحدود B, d* — ^٥ a, jk : الحد [حد] : B, B¹ pram. سائر sed B* delet. — ^٦ B¹ : [حدا] — ^٧ B, d : [حدا] — ^٨ B, d : [الحد] — ^٩ B¹ add. من ذلك B² add. ذلك B¹ add. — ^{١٠} j, k : [الحد] — ^{١١} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٢} B², d vid. — ^{١٣} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٤} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٥} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٦} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٧} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٨} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{١٩} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{٢٠} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk — ^{٢١} B², (d) : ان Nos, B¹, a, jk

از او بحرف ما هو پرسش می شود پس گفت :

« و نیز همانا حال در آنچه از او بحرف ما هو پرسش می شود ممکن نیست که قول در آن از حدّ ها بیرون باشد » یعنی و نیز همانا حال در آنچه از او بحرف ما هو پرسش می شود و آن صورت چیز هاست ممکن نیست که قول در آن با طبیعت حدّ ها ناسازگار باشد . یعنی اگر از طبیعتِ حدود پیدا شد که آنها پایان دارند ، - واجب است که کار صورت هم چنین باشد . سپس گفت :

« بیانش اینست که پیشین همیشه سزاوارتر بهستی است ، اما سپسین پس چنین نیست » یعنی زیرا که از حال حدّ پیدا می باشد که در او پاره ای پیشین است و پاره ای سپسین ، و اینکه پاره^۱ پیشین او بهستی اولی است از سپسین ، و اینکه هرگاه پیشین هست نشود سپسین هست نشود ؛ پس اگر پاره^۲ پیشین را حدّی باشد ، و آن مثلاً جنس است ، و پاره^۳ پیشین این حد را نیز حدّی باشد و کار بی پایان پیش برود ، - اینجا نخستین پیشینی نخواهد بود ، و هرگاه نخستین پیشین وجود نداشته باشد سپسینی نخواهد بود ، زیرا که سپسین جز این نیست که سپسینِ پیشین است ، پس حدّ ها از میان برداشته می شوند ، - و معارف نابود می گردد ، - اگر صورت هائی که محدود را روشن می کردند بی پایان باشند .

و این همانست که بدان رهنمونی کرد بگفته^۴ خود « و آن چیز که نخستین او موجود نیست پس همانا آنچه نخستین او را پیروی می کند هست نباشد » یعنی همانا چیزی که هستی او هستی نخستین را پیروی می کند و آن سپسین است ، هرگاه نخستین هست نباشد (این) سپسین موجود نخواهد بود . و بعکس سپسین هم هرگاه نباشد نخستین نخواهد بود .

T.11

قال ارسطوطاليس

١ وايضا فان من قال بهذا القول ابطال العلم وذلك انه لا يمكن^٢ (b)
 العلم دون الوصول الى الاشياء التي لا تحتل القسمة ويكون العالم^٣ (c)
 على هذا القياس غير موجود وذلك ان الاشياء غير المتناهية التي (d)
 هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن فان الحال في الخط ليست هذه (e)
 الحال اعنى انه وان^٤ كان لا يستقيم^٥ ان نقف^٦ على اقسامه لا يمكن
 ان يدرك^٧ بالذهن دون وقوفه ولذلك^٨ من اقام^٩ في وهمه^{١٠} خطأ غير (t)
 متناه فلم يحصر^{١١} اقسامه

[وبالعكس واذا] *jk* وبالعكس اذا

T. 11. — ^١ *In marg. B habetur versio altera v quam vide in ima pag.* —
^٢ *B², d* يمكن *B²* [...13 mill...]: يمكن *k, v* ان يكون *L*; يكون *L* — ^٣ *Ita B, a,*
d, k, L العالم — ^٤ *B, d, k, (β)*: انه وان *a*: [انه ان] *L*; وانه ان *L* — ^٥ *B² (s.p. mit.), a, (jk),*
L — ^٦ *Nos, a, d* يدرك *B s.p.* [يقف] *d*: *B s.p. in.*: *a* [نقف] — ^٧ *B¹, d* يقف *B¹, d*: يستقيم
m.: *k plur.* — ^٨ *Ita B, a, d, k, β* ولذلك — ^٩ *B, a, d, L* اقام *k*: «acceptit». — ^{١٠} *B,*
a, d, jk, L vid. وهمه *v vel B**: وهمه — ^{١١} *a, d, jk, L* يحصر *[x*: يحصر *vel* (بمضى *vel* يحصر *vid.*

١ وايضا ان القائلين بمثل هذا القول يبطلون (in marg. B dext., infer. et sin.):
 العلم بقولهم انه^٢ لا يمكن ان يكون علم قبل ان ينتهي الى الاشخاص فان كان على ما قالوا (b.c)
 فلا علم ولا معرفة لانه لا يمكن ان تفهم الاشياء التي لا تحاط لها على ما قالوا وانما يمكن ان (d.e)
 يفهم الخط لانهم يقفون^٣ في قسمتهم على حد ولا يمكن ان يكون فهم من غير وقف ولاكن (t)
 لا نسف^٤ الذين يقولون ان^٥ لا تحاط فلم يحظر بيال^٦ حصر^٧ اقسامه

لانهم يقولون في *Ita vv* — ^٣ العلم بقولهم انه *Ita vv* — ^٢ (بمثل *nos*). سما. *vv vid.*
 بيال *nos*, بيال *vv* — ^٤ *vel* ان *vv vid.* — ^٥ *vv vid.* — ^٦ *vv vid.* (sine negatione) — ^٧ حصر *nos*, حصر *vv* —

ارسطو گفت

و نیز همانا کسی که این سخن را گفته دانش را باطل کرده است ، زیرا :
دانش پیش از رسیدن بچیزهائی که بهره پذیر نباشند ممکن نیست ، و
 براین قیاس دانشوری نخواهد بود ، چرا که چیزهای بی پایان که حالشان اینست
 در یافتن آنها بذهن ممکن نیست .
 و همانا حال خطّ این حال نیست ، مقصودم اینست که گرچه راست نیست
 که نزد بهره های خط بایستیم ، - چنین نیست که در یافتن خط پیش از ایستادن
 از بخش کردن آن ممکن نباشد ، و ازینرو کسی که در ذهن خود خطّ بی پایانی
 بپادارد بخشهای آنرا فرا نگرفته است .

و نیز همانا گویندگان مانند این سخن بگفته خود که : ممکن نیست که دانشی پیدا شود
 پیش از آنکه باشخاص برسد دانش را ناچیز می کنند ، پس اگرچنان باشد که آنان گفته اند نه دانشی
 هست و نه شناختی ، زیرا بگفته آنان ممکن نیست که چیزهائی که پایان ندارند دریافته شوند ، و جز
 این نیست که ممکن است که خط دریافته شود ، - زیرا که آنان دربخش کردنشان در حدی می ایستند و
 دریافتن بی توقف ممکن نیست . ولیکن کسانی که گویند نهایی نیست بخش نمی کنند پس حصر
 بخشهای آن باندیشه ای دریامده است .

الفبر

C.11

- a هذا كانه تتميم للبيان الاول الذى^٢ وضع فيه صورة اخيرة
وفصلا اخيرا فبين^٣ منه انه يجب ان تكون الصورة الاولى موجودة
في الشئ، المحدود وانه ليس يمكن ان تمر الصور من اسفل الى فوق
الى غير نهاية لانه كان يكون حد الشئ، غير متناه من جهة اعلاه^٥
واما في هذا القول فانه يضع ان الاول الاعلى موجود ويبين ان
الاخير يجب ان يكون موجودا
- b ولذلك قد^٤ وذلك انه لا يكون العلم دون الوصول الى الاشياء
التي لا تحمل القسمة ^٥بحد انه متى وضع الاخير غير موجود والاول
موجود بطل العلم بالحدود التي تحدث على طريق الحل^٦ كما يبطل^{١٠}
العلم بالحدود الموجودة بجهة التركيب متى وضعنا الاخير موجودا
والاول غير موجود وذلك انه متى كان في الشئ، الواحد صورة
اولى وفرضناها تنقسم الى فصول لا نهاية لها لم نصل بطريق القسمة
الى معرفة طبيعة ذلك النوع لان العلم بالشئ، انما يحصل اذا انتهينا
الى النوع الاخير
- c ثم قد^٧ على جهة التشنيع ويكون العالم على هذا القياس غير
موجود ^٨بحد ويلزم اذا لم يكن العلم موجودا امر شنع جدا ومستحيل
وهو ان يكون العالم غير موجود

C. 11. — ^١ Inc. B [1] fol. 5^v. — ^٢ B*, d, k الذى : B^١, a om. — ^٣ a (post...),
jk [فيبين] : B, (d) فتبين — ^٤ Nos, (a) الحل , jt « dissolutionem » : B^١ omit. ; B*, d
القسمة (cf. p. 37, 13).

تفسیر

این (سخن) گویا تکمیل گفتار نخستین است که در آن صورتی سپسین

و فصلی سپسین نهاده بود، پس از آن روشن شد که واجب است که در چیز محدود

صورت نخستین موجود باشد، و ممکن نیست که صورتها از پائین بالاتر بینهایت

بروند، زیرا که (درینصورت) حدّ چیز از سوی بالا بی پایان خواهد بود.

و اما در این گفتار وی فرض می کند که نخستین زبرین موجود است،

و روشن می کند که سپسین واجب است که موجود باشد، و بدین جهت گفت:

«زیرا که دانش پیش از رسیدن بچیزهائی که بهره پذیر نیستند پیدا نمی شود» یعنی

هرگاه سپسین ناموجود فرض شود - و نخستین موجود، - دانستن حدّ هائی که از

راه حلّ (گشودن و تحلیل کردن ماهیت) پیدا می شود باطل شود، همچنانکه

دانش حدّ های موجود بجهت ترکیب هنگامی که سپسین را موجود فرض کنیم

و نخستین را ناموجود باطل می شود، - زیرا هرگاه در یک چیز صورتی نخستین

باشد - و آنرا فرض کنیم که بفصلهای بی پایان بخش می شود، - از راه بخش

کردن بشناسائی طبیعت آن نوع نخواهیم رسید، زیرا دانش چیز هنگامی پیدا

می شود که بنوع سپسین برسیم.

سپس از روی نکوهش گفت: « و دانشمند برین قیاس وجود نخواهد داشت »

یعنی و هرگاه دانش هست نباشد چیزی که درست نکوهیده و محال است لازم

آید، و آن اینست که دانشمند موجود نباشد.

- d ثم انا بالسبب في ذلك $\overline{\text{تقد}}$ وذلك ان الاشياء الغير متناهية التي هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن $\overline{\text{يريد}}$ وانما وجب ذلك لان الاشياء المعلومة هي التي يحصرها الذهن واما الاشياء الغير متناهية فليس يحصرها الذهن فهي غير معلومة
- 5 ولما كان لقائل ان يقول ان الخط قد يضعه المهندس غير متناه \ominus بالقسمة $\overline{\text{تقد}}$ فان الخط ليست هذه حاله اعني انه وان⁶ كان لا يستقيم⁷ ان نقف⁸ على اقسامه لا⁹ يمكن ان يدرك¹⁰ بالذهن دون وقوفه $\overline{\text{يريد}}$ وليس محتج ان يحتج علينا بامر قسمة الخط فانه¹¹ لسنا نقدر ان ننتهي في قسمته الى جزء اخير¹² ويشبه¹³ قسمة الجنس الى الانواع 10 بقسمة¹⁴ الخط الى نصفية¹⁵ ونصفية الى نصفية¹⁶ وذلك يمر الى غير نهاية فانه ليس يمكن ان نتصور¹⁷ الخط¹⁸ الا من حيث ناخذه¹⁹ متناهايا وتكريرنا المتناهي منه المتصور مرات لا نهاية لها ليس يوجب ان غير المتناهي يتصور ولذلك من توهم خطأ غير متناه لم يقدر ان يتصوره وهذا هو الذي دل عليه بقوله ولا²⁰ كن من اقام في⁴ 15⁵ وهم خطأ غير متناه فلم يحصر اقسامه $\overline{\text{تقد}}$ لم يمكنه ان يتصوره

⁶ انه ان a, τ^* : انه وان $No; d, \tau$ — (فاخا عبر [d cum] مناهية B^*, d : معلومة B^*, a, j, k)
⁷ a, d [...] : [تنف] a , نف B — يستقيم $Ita B (s.p. in.)$, a, d — وانه ان B
⁸ B, τ : لا B : ولا Nos, τ — ⁹ B, B^*, a, k plur. — a, τ^* , تدرك B^* : [يدرك] d , يدرك Nos, τ — ¹⁰ B^* $\overline{\text{يريد}}$ وليس... جزء اخير. $B^* repetit in marg. 19 verba prac.$ — [فانا [?] فانه
 $cum obelo$ ويرد ان سبه B^1 : ويشبه Nos, j, k — ¹¹ $d (non B, B^*, a, k) add.$ ٥٦٦٦ — ¹² B^* : سبه $supra$
 $B, (k)$ — [ويشبه ان يبرد] a ; [يبرد ان ليست] d ; ... ليست B^* , سبه $supra$
 B ; a ٦٦٦٦ : نصفية $Nos, d, (j, k)$ — [ك... sine...] a , [كقسة] d , كقسة B^* $\overline{\text{يريد}}$:
 B , تصور Nos, j, k — ¹³ Nos, j, k : ونصف الى نصف B : ونصف الى نصفية $Nos, a, d, (j, k)$ — ¹⁴ $s.p. in. : a, d$ [يتصور] — ¹⁵ $jk (non B, a, d) add.$ « infinitam ». — ¹⁶ Nos, j, k , ناخذه
ولذلك τ : ولا²⁰ B, a, d, k — ¹⁷ d [ياخذ] a [$B s.p. in. : a$]

قوله في سطر : ٩ يشبه قسمة الجنس الخ الظاهر عندي هي السخنة التي جعلها في الذيل وهي :
يريد ان ليست قسمة الجنس الى الانواع كقسمة الخط الخ

سپس سبب اینرا یاد کرد ، پس گفت :

« زیرا چیزهای بی پایان که حالشان اینست در یافتن آنها بذهن ممکن نیست » یعنی و جز این نیست که این (که گفتیم) واجب است ،- زیرا چیزهای دانسته آنهایند که ذهن آنها را فرامی گیرد ، و اما چیزهای بی پایان ذهن آنها را فرا نگیرد ، پس آنها نادانسته اند . و چون گوینده ای را رسد که گوید که گاهی مهندس خط را فرض می کند که بقسمت نامتناهی است ،- گفت :

« پس همانا خط حالش این نیست ، مقصودم اینست که خط گرچه راست نباشد که ما بر پاره های آن واقف شویم (پاره های آنرا بدانیم) ممکن نیست که پیش از واقف شدن بذهن دریافته شود » یعنی حجت آورنده ای را نرسد که مسأله بخش شدن خط را بر ردّ ما دلیل بیاورد ،- زیرا همانا ما نمی توانیم در قسمت کردن خط بپاره سپسین برسیم ، و بخش کردن جنس بنوعها همانند می باشد ببخش کردن خط بدو نیم آن ، و دو نیم آن بدو نیم آن ، و این (بخش کردن) تا بینهایت می رود ، پس همانا ممکن نیست که ما خط را تصور کنیم مگر از آنرو که آنرا متناهی می گیریم ، و تکرار کردن ما تصور شده متناهی آنرا بارهای بی پایان موجب آن نیست که نامتناهی تصور بشود ، و برای همین است که کسی که خطی بی پایان توهم کند نتواند آنرا تصور کند ، و این است آنچه بدان رهنمونی کرد بگفته خود « ولیکن کسی که در وهم خود خطی بی پایان بپا داشته بخشهای آنرا فرامی گیرد » یعنی برای او ممکن نیست که آنرا تصور کند .

قال ارسطوطاليس T.12

(a) 'وايضا فان الهيولى يجب ضرورة ان تتوهم في متحرك ولا
(b) يمكن² ان يكون³ في⁴ شئ⁵ غير متناه شئ⁶ من الاشياء بالفعل فان لم
يكن⁷ هكذا فليس الذى في غير المتناهى بغير متناه⁸

5 القبر C.12

a هذا بيان آخر من قبل طبيعة المتكون فهو يقول ان الهيولى
يجب ان تكون محصورة في المتحرك الذى هو المتكون المركب
من الهيولى والصورة او الصور فان كانت توجد في المركب من
الهيولى والصورة¹ صور لا نهاية لها وجب ان يكون المركب
المتكون غير متناه ولان الكائن هو الذى تم كونه وفرغ ووجد¹⁰
بالفعل فان كان يوجد في متحرك لا نهاية لعظمه شئ² بالفعل وهو
الشئ الحادث في المتحرك الغير متناه وكانت الصورة حاصرة

T. 12. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag.
— ² B, a, d, k (3) ولا يمكن (3) — ³ B يكون s. p. init. — ⁴ Ita B,
a, d, k — ⁵ B², d, 7, 8 شئ B¹, a, j, k om. — ⁶ B², d add. هذا ; at non B¹, a, r, L. — ⁷ B²,
L المتناهى B¹ متناه

C. 12. — ¹ B vid. والصورة a, [والصورة] d ; [والصورة] j om. من الهيولى
والصورة

(a) ولاكن باضطرار نفهم¹ ان الهيولى متحركة : (in marg. B dext. et infer.)
(b) وليس لشيء لا خاية له كينونة فان كان ذلك على² ما قلنا فليس لما لا خاية له ذات³

بقرنا (cf. AVERR., p. 40, 11) — ² vv multil. , nos (cf. AVERR., p. 40, 11) — ³ Ita v على (sine negat.).

ارسطو گفت :

و نیز همانا مایه از روی هراینگی واجب است که در جنبنده‌ای توهم
 شود ، و ممکن نیست که چیزی از چیزها بفعل در چیز بی پایان باشد ، پس اگر
 اینچنین نباشد پس آن چیز که در بی پایان است بی پایان نخواهد بود .

تفسیر

این بیانی دیگرست از نزد طبیعت متکون ، - پس وی می گوید : همانا
 هیولی^۱ واجب است که محصور باشد در جنبنده‌ای که آن (جنبنده) موجودیست
 مرکب از مایه - و صورت - یا صورتها ، پس اگر در مرکب از مایه - و صورت
 صورتهای بی پایان بوجود آیند ، - واجب باشد که مرکبی که هست شده نامتناهی
 بود ؛ و برای اینکه کائن آنست که کونِ او تمام و پرداخته باشد - و بفعل یافته شود ، -
 پس اگر باشد که در جنبنده‌ای که بزرگی آن بی پایان است چیزی بفعل یافت شود ، -
 و آن همان چیز است که در جنبنده بی پایان نو پیدا می شود ، - و صورت متکون را

ولیکن بناچار درمی یابیم که مایه جنبنده است و برای چیزی که پایان ندارد هستی نیست ، پس
 اگر گفته ما درست است پس چیز را که پایان نیست ذاتی نیست .

للمتكون وجب ان يكون ما بالفعل حاصر الغير² المتناهي وذلك
 مستحيل لانه معلوم بنفسه ان الذى يحصر غير المتناهي ان وضع
 له حاصر يجب ضرورة ان يكون غير متناه وهذا الوضع يلزم منه
 بطلان هذا وهو الا يكون الغير متناه يحصره غير متناه وهذا هو b
 الذى دل عليه قوله فان لم يكن هكذا فليس الذى فى غير المتناهي⁵
 غير³ متناه يريد انه ان كان المتناهي يحصر غير المتناهي فليس الذى
 يحصر غير المتناهي غير متناه اذ الذى يساوى غير المتناهي غير
 متناه او كيف شئت ان تسمى هذا المعنى اعنى حصرا او مساواة
 او مطابقة
 وهذا يوجد كانه ايين فى ترجمة اخرى⁶ وهو قوله بدل هذا c
 10 ولاكن باضطراب نفهم بعقولنا⁷ ان الهيولى متحركة⁸ وليس لشيء لا
 نهاية له كبنونة يريد وايضا فان العنصر هو متغير الى الصورة او
 الصور المتكونة⁹ فان كانت الصور الحادثة فيها لا نهاية لها وجد
 شيء كائن بعد ان لم يكن وهو غير متناه¹⁰ وذلك مستحيل لان
 الكائن هو الذى فرغ كونه وما¹¹ لا نهاية له¹² لا يفرغ كونه بل
 هو فى كون دائم

a ; ما بالفعل حاصرا الغير B¹ : [ما بالفعل حاصر...] d, k , ما بالفعل حاصر الغير B² —
 jk⁵ — متناها B¹ : مساواة B², a, d — غير Ita B, (a, d) — [حاصر ما بالفعل ل...]
 (non B, a, d) om. 7 lin. seq. — I STAM INVENIES IN IMA PAG. 39. —
 متحركة Ita B, ρ* AL* — [بقولنا] B⁰ (?), d — mutil., a — بقولنا B¹ vid. —
 a om. (hom.) 7 — متناهي B¹⁰ — والصورة متكونة d : او الصور المتكونة B, a —
 B¹ om. له B², a*, d — a* supplet in marg. — وما لا نهاية ... يفرغ كونه verba

حصرکننده باشد، - لازم آید که آن که بفعل است حصرکننده^۱ ناجز انجام باشد، و این محال است؛ زیرا خود دانسته است که آنکه ناجز انجام را حصر می کند اگر برای آن (ناجز انجام) حصرکننده ای فرض شود بضرورت واجب است که ناجز انجام باشد، - و ازین فرض ناچیزی آن لازم می آید؛ و آن اینست که بی پایان را بی پایان حصر نکند، و همین است آنچه بدان رهنمائی کرد بگفته^۲ خود « پس اگر چنین نباشد پس آنکه در بی پایان است بی پایان نیست » یعنی اگر متناهی نامتناهی را حصر کند پس آنکه بی پایان را حصر می کند بی پایان نیست، زیرا آنکه با بی پایان برابری می کند بی پایان است - یا هرگونه خواستی این معنی را بنامی یعنی حصر یا مساوات یا مطابقه .

و این مطلب در ترجمه^۳ دیگر یافته می شود که گویا روشن ترست؛ و آن سخن وی است بجای این (سخن) « ولیکن بناچار بخردها مان می یابیم اینکه مایه جنبنده است، و هیچ چیز بی پایانرا هست شدنی نیست ». یعنی: و نیز همانا عنصرتغییر پذیرست بصورت - یا صورتها^۴ی که بوجود می آیند، - پس اگر صورتها^۴ی که در او نو پیدا می شوند بی پایان باشند یافته شود چیزی که هست شده است پس از آنکه نبوده - درحالتی که بی پایان است، و این محال است. زیرا کائن آنست که هستی او پرداخته شده، و چیزی که بی پایان است هست شدن او پرداخته نمی شود، - بلکه پیوسته در حال هست شدن است .

قال ارسطو T.13

- (a) 'وايضا فان انواع العلل لو¹ كانت غير متناهية في الاحصاء لم يكن العلم ولا² على هذه اللمة³ وذلك انا انما نرى انا⁴ قد وصلنا الى العلم اذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهي ان يجوز ما لا نهاية له⁵
- (b) العلم اذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهي ان يجوز ما لا نهاية له⁶

التفسير

C.13

- a
- يحتمل ان يريد بهذا القول انه لو كانت اجناس العلل¹ المختلفة غير متناهية بالجنس لم يكن هاهنا علم اصلا لانا² انما نرى انا قد عرفنا الشيء متى عرفناه بجميع اجناس الاسباب الموجودة فيه اذ³ كان له اكثر من جنس واحد من الاسباب الى⁴ ان تبين⁵ في الثانية انه لا يمكن ان⁶ يوجد⁷ من الاسباب غير الاربعة الاجناس المشهورة⁸

T. 13. — ¹ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag.

— ² Ita B,a,d,j,z,v — ³ B,d,β ولا a,j,k om. — ⁴ Inc. B [1] fol. 6^r. — ⁵ Nos, B* (sine signo), k,v,(β), انا : B,a داينا ; d داينا — ⁶ B* (om. ؟) ,d,l, لا يمكن (له) على طريق التريد — ⁷ B¹,a,j,k om. — ⁸ v,β add.

C. 13. — ¹ B³,a,d,j,k اجناس العلل : اجناس B¹, الاجناس B², (انواع العلل τ)

— ² B¹,d, انا [انا] a,d,j,k — ³ B,d, اذا [اذا] a, j ind. — ⁴ Ita B,a,d,j,z,v الى — ⁵ B¹,d « in quinto » z : في الثانية B,a,k — ⁶ B⁰ vid. fuisse [يتبين] z, [يبين] a : تبين — ⁷ B²,a,d ان : B¹ om. — ⁸ B^r,a,d,(k) يوجد : B⁰ ind. — في الثانية [من السماع] d

- (a) وايضا لو كانت صور العلل كثيرة لا خاية لها لم يكن ايضا : (in marg. B infer.) v
 (b) علم ولا معرفة لانا نظن¹ انا نعلمه² اذا نحن عرفنا العلل فاما الشيء الذي يقلل الزيادة الى ما لا خاية فلا يمكن ان يدرك بشيء³ لا خاية⁴

¹ v بطن , nos نظن — ² v نعلمه , nos نعلمه — ³ Ita videt. v اشي [bi...]. — ⁴ Ita vv لا نهاية (له) sine

ارسطو گفت

و نیز همانا انواع علتها اگر در شمارش بی پایان باشند دانش وجود نخواهد داشت - و نه ازینرو ، زیرا که ما جز این نیست که می یابیم که بدانند رسیدیم هرگاه علتها را بشناسیم ، و ممکن نیست که متناهی چیز را فرا گیرد که پایان ندارد .

تفسیر

محتمل است که ازین سخن این می خواهد که :

اگر جنسهای علتهای گوناگون بجنس بی پایان باشد اینجا اصلا دانشی نخواهد بود ، زیرا که ما جز این نیست که می دانیم که چیز را شناختیم هنگامی که آنرا با همه اجناس سببائی که در آن هست شناخته باشیم ، - آنگاه که آنرا بیش از یکک جنس از اسباب باشد ، - تا اینکه در (گفتار) دوم روشن شود که ممکن نیست جز جنسهای چهارگانه مشهور سببائی پیدا شوند :

و نیز اگر صورتهای علتها بسیار باشند که آنها را پایانی نبود دانش و معرفتی نیز نخواهد بود ، - زیرا که ما گمان می کنیم که آنرا می دانیم هرگاه علتهای آن را بشناسیم ، - اما چیزی که نا جزانجام افزایش پذیراست پس ممکن نیست چیزی که پایان ندارد در یافته شود (کذا) .

ويحتمل ان يكون برهانا عاما على تناهى كل واحد من الاجناس
الاربعة اعنى تناهى السبب الذى على طريق الفاعل وعلى طريق
الصورة وعلى طريق الغاية وعلى طريق الميولى

وتدّر ولا يمكن المتناهى ان يجوز^{١٠} ما لا نهاية له $\overline{\text{ب}} \text{يد}$ ان العقل لما^b
كان متناهيا لم يمكن ان يحصر ما لا نهاية^{١١} له على انه مدرك له^٥
بالفعل لا بالقوة وانما شرطنا هذا لان الكلى هو حاصر^{١٢} لاشياء لا
نهاية لها لاكن بالقوة لا بالفعل^{١٣}

T.14

قال ارسطاطاليس

الاكن الانقياد لما نسمعه^{١٤} انما يكون بحسب العادة وذلك ان^{١٥}
١٥ نقول^{١٦} بما تعودنا سماعه ونرى ان ما سوى ذلك غير مشاكل له بل نرا
ما لم نعتده^{١٧} مستشعنا غير معروف وذلك ان الشيء الذى قد جرت
به العادة والالف^{١٨} والانقياد^{١٩} لما نسمعه^{٢٠} اعرف^{٢١} وقد نصل^{٢٢} الى معرفة^(٢٣)

^{١٠} B (s.p. in.), a, d, (β) يجوز « comprehendat ». — ^{١١} B^٢, a, d^٢, jk لا نهاية له — ^{١٢} B^١ : ما لا نهاية له — ^{١٣} B^٢, a, d^٢, jk لا يمكن ان يحصر ما لا نهاية له على انه مدرك له — ^{١٤} B, d, k حاصر [حاضر] a — ^{١٥} B (in marg.) على طريقه — ^{١٦} B (in marg.) والسمعة^(?) — ^{١٧} B (in marg.)

T. 14. — ^١ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. — ^٢ a, k, (j) نسمعه : B, d, نسمعه (β ind.) — ^٣ B^٢, a, k انما : B^١, d انما — ^٤ B, a, k — ^٥ B^٢, a, d نعتده : B^٢ (ras.) نعتد — ^٦ Nos, (d) والالف — ^٧ B^٢ vid. — ^٨ B^٢ vid. — ^٩ B^٢ vid. — ^{١٠} B^٢ vid. — ^{١١} B^٢ vid. — ^{١٢} B^٢ vid. — ^{١٣} B^٢ vid. — ^{١٤} B^٢ vid. — ^{١٥} B^٢ vid. — ^{١٦} B^٢ vid. — ^{١٧} B^٢ vid. — ^{١٨} B^٢ vid. — ^{١٩} B^٢ vid. — ^{٢٠} B^٢ vid. — ^{٢١} B^٢ vid. — ^{٢٢} B^٢ vid. — ^{٢٣} B^٢ vid.

١ والتعالم المسجوع انما يكون على ما اعتدنا^١ فانا انما : (in marg. B dext., sup. et sin.)
٢ يوافقنا من القول ما اعتدناه وما لم $\overline{\text{ب}} \text{يد}$ مجهولا غريبا لاننا لم نعتده لان العادة معروفة ويستدل (٢٣)

^١ v mutil. (87 mill.) = ^٢ v [اعتدناه] اعتدنا vel اعتدنا v

و شاید که این (گفتار) برهانی عام باشد بر متناهی بودن هر یک از جنسهای چهارگانه مقصودم بپایان رسیدن سببی است که بطریق: فاعل، و بطریق صورت، و بطریق غایت، و بطریق مایه است.

وسخن او «و ممکن نیست که متناهی فرا گیرد چیز را که بی پایان است» یعنی همانا خرد چون متناهی است ممکن نیست چیز را که بی پایان است فرا گیرد، - باینکه بفعل دریابنده آن است، نه بقوت؛ و فعل را شرط کردیم زیرا که کلتی چیزهایی را که پایان ندارد فرا گیرنده است، - ولی بقوت - نه بفعل.

ارسطو گفت:

لیکن فرمانبردن آنچه می شنویم جز این نیست که بسته بعادت است، زیرا که ما می گوئیم آنچه را که بشنیدن آن خو گرفته ایم، و بدل می بینیم که آنچه جز اینست مانند آن نیست، - بلکه چیز را که عادت نداریم زشت - و ناشناس می پنداریم، زیرا چیزی که عادت بر آن رفته و با آن خو گرفته شده و فرمان بردن چیزی که می شنویم^۱، شناخته تر است، و گاهی بشناسائی

۱ - و فرمان بردن چیزی که می شنویم ظاهراً زائد و بی مورد است.

۴۲ - و آموختن مجموع جزاین نیست که بر آنگونه است که ما خو گرفته ایم، - چه ما جزاین نیست که سخنی ما را سازگار آفتد که بدان عادت کرده ایم و (چیزی که بدان خو نگرفته ایم - ظ) ناشناس و تازه است، - زیرا که بدان عادت نکرده ایم زیرا خوی گرفته شناخته است.

مقدار ما جرت به العادة بان ننظر¹¹ في النواميس فانك تجد ما فيها من الالغاز والاشياء¹² الشبيهة بالخرافات بسبب الالفه لها اجل في النفوس¹³ من ان تتعرف¹⁴ حقائقها

التفسير

C.14

- a قصده في هذا الفصل ان ينبه على الامور العائقة عن الوقوف⁵ على الحق في المعارف الانسانية ولما كان اقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا على راي من الآراء بل هو املك الاشياء بصرف الفطر الذكية³ عن معرفة حقائق الاشياء وبخاصة التي تضمنها هذا العلم وذلك ان اكثر الآراء التي تضمنها هذا العلم فهي³ آراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق فالغز فيها عن الحق¹⁰ الغازا والسبب في هذا كله ان الناس لا يتم وجودهم الا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن الا بالفضيلة فاخذهم بالفضائل امر ضروري لجميعهم وليس الامر كذلك في اخذهم بمعرفة حقائق الاشياء اذ ليس كلهم يصلح لذلك وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية بل وفيما سبق للانسان من العلوم في اول تعلمه كما نرى قد عرض لكثير من¹⁵

¹¹ B, — [تصل] a, zk : نصل B, d¹⁰ — اشرف B*, (d) : اعرف (non p A^b) E, jk, ß, ð; وهدرميونيم ولا سيما d : والاشياء a, (ß), B² (c. ص) — ¹² B² ind. ; zk ind. : [تنظر] a : نظر d ; اخرى B* : اجل في النفوس (« plus applicable animo ») B, a, (jk) — ولا سيما B¹ [ت...] d, [ت...] B s.p. in., a — ¹⁴ B s.p. in., a — روتار حوزקים d ; واهوى : [فهي] d, k — ³ الذكية B¹ : الذكية B² — ² كان من B, a : كان d, j — ¹ C. 14. —

1 على قوة العادة من النواميس لس³ علمنا⁴ لانا اعتدنا الخرافات والامثال من صغرنا

³ v ind. (لي vid. لس vel لس) — ⁴ v sine p. init.

اندازه چیزی که عادت شده دست می یابیم ، - باینکه در نوامیس بنگریم پس همانا تو در آنها لغزها و چیزهایی مانند سخنان گیزاف می یابی ، - که بسبب خوگرفتن با آنها در نفس بزرگتر - و نیرومندترند از اینکه حقیقتهای آنها را بشناسی .

تفسیر

مقصودش درین فصل اینست که آگهی دهد از چیزهایی که بازدارنده اند

از دریافتن حق در معارف مردمی ، و چون نیرومندترین آنها درین (جلوگیری) آن مانع است که از کودکی بر اعتقادی از اعتقادها پرورش یافته است ، - بلکه این (رأی) تواناترین چیزست بر اینکه سرشت پاک را از شناسائی حقائق چیزها برگرداند ، بویژه حقائقی که این دانش در بر دارد . زیرا که بیشتر رأیهای که این دانش در بر دارد اندیشه هائیبست که راز پنهانیست ، ساخته شده برای مردم بمنظور جستجوی فضیلت ، نه برای شناساندن حق "بآنان ، پس حق در آن (آراء) پوشیده شده پوشیدنی ، و سبب همه این آنست که هستی مردم تمام نمی شود مگر بگرد آمدن با هم ، و گرد آمدن ممکن نیست مگر بفضیلت ، پس دست یافتنشان بفضیلتها چیزست برای همگی آنان ضروری . و کار فرا گرفتن شناسائی حقائق چیزها بدینگونه نیست ، - زیرا همگی آنان شایسته این کار نیستند ، و این در اعتقاد های شرعی بلکه در دانشهایی که مردم پیشتر در آغاز دانش آموزی خود یاد گرفته اند یافته نمی شود ، - چنانکه می بینیم این حالت را در بسیاری از

بر نیروی، عادت از نوامیس دلیل آورده می شود (بواسطه چیزی) که آموخته ایم ، - زیرا که

ما از کودکی بداستانها و خرافات خو گرفته ایم .

الفتيان الذين سبق لهم في اول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام فانه لما كان هذا العلم يقصد به نصره اراء قد اعتقد فيها^١ انها صحاح عرض لهم ان ينصروها باى نوع من انواع^٢ الاقاويل اتفق سوفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الاول او جدلية او خطبية^٣ او شعرية وصارت هذه الاقاويل عند من نشأ على سماعها من الامور المعروفة بانفسها مثل انكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة^٤ في طبيعة الانسان وجعلها كلها من باب الممكن وانكار الاسباب المحسوسة الفاعلة وانكار الضرورة المعقولة بين الاسباب والمسببات وانما ساق هذا بعقب تكلمه في^٥ الاسباب لان كثيرا من الشرائع تضع ان هاهنا اسبابا عالمة^٦ بامور لا نهاية لها وانه تصدر عنها امور لا نهاية لوجودها

T. 15 ولما ذكر العوائق التي هي من قبل المنشأ ذكر ايضا عائقا آخر

بسبب طباع الناس فقَدَّ

١ وبعض الناس ان لم يسلك الانسان لهم^١ في كلامه سبيل^٢ التعاليم (ب)

١٥ لم يقبلوا منه قوله في ذلك^٣ وبعضهم يطالب بشهادة الجماعة وبعضهم^٤ (ع)

— [؟ الانواع] B^٥ : انواع B^٦ — B^١, a om. : فيها B^٢, d — B s.p. in. —^٤ فيه B, a^١, a^٢

[عالية] a, d : عالمة B, k — الوجود B, d : [الموجودة] a^٥ — او ... a : B, d, jk^٦

T. 15. — ^١ In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag. —

^٢ B*, (jk) لهم : d בהם ; B, a, β omit. — ^٣ B : سبيل B* (vel n) — ^٤ B^٢ add.

١ ومن الناس من لا يفتنع بقول القائل ان لم : (b) v (in marg. B dext., infer. et sin.)

٢ يكن قوله يتنا واضحا بيهان^١ تليسى ومنهم من لا يفتنع ان لم يكن القول بامثال ومنهم من (c. e)

جوانان که در آغاز دانش آموختنشان آن دانش آموخته‌اند که علم کلام خوانند، پس چون بدین دانش استوار کردن رأیهائی آهنگ شده که در دل گرفته شده که آنها درست است، - آشکار شده است برای آنان که این (اعتقادات) را یاری کنند - بهر نوع از انواع سخنان که پیش آید، - (آن سخنان) سوفسطائی باشد که مبادی نخستین را باور ندارد، یا جدلی، یا خطابی، یا شعری، و این گفته‌ها نزد کسی که با شنیدن آنها پرورش یافته است از چیزهائی شده که بخود شناخته است، مانند منکر شدنشان هستی طبایع - و نیروها را، و رفع ضروریاتی که در سرشت مردم است، و همه آنها را از باب ممکن قرار دادن، و باور نداشتن سببهائی فاعله که محسوس اند، و انکار ضرورتی که میان سببها و مسببها معقول است؛ و جز این نیست که این سخن راند بدنبال گفتارش در اسباب، - برای اینکه بسیاری از شریعتها گویند اینجا سببها است دانا بچیزهائی که پایان ندارد، و از آنها چیزهائی صادر شود که هستی آنها را پایانی نیست، و چون موانعی را یاد کرد که از نزد منشأ است، - پرداخت نیز بعائق دیگر که بسبب سرشت مردم است. پس گفت:

ارسطو گفت

و برخی مردم اگر انسان در سخن خود با آنها راه تعالیم را نپیماید سخن او را در آن (باب) نپذیرند، و بعضی مردم گواهی گروه می‌خواهند، و برخی آنان

و از جمله مردم است که بگفته گوینده اگر گفته او برهان ریاضی آشکار - و روشن نباشد بسنده نکند، و برخی از آنها قناعت نمی‌کند اگر در سخن داستان نباشد بعضی از آنها

- (g) يطالب بشهادة^٥ الشاعر وبعض الناس يطلب ان يكون كل ما يتكلم
 (h) به مستقصى على حقيقته وبعضهم يتاذى بالكلام المستقصى ويكرهه
 اما لانه لا يمكنه ضبطه واما لان سبيله سبيل^٦ قبيح فان الاستقصاء
 فيه شيء من ذلك ولذلك قد يظن انه كما ان الاستقصاء في المعاملات
 (i) نذالة كذلك الامر فيما يتكلم به فلذلك يجب ان يتادب الانسان في
 (k) معرفة سبيل كل واحد من الاشياء التي يروم تبيينها^٧ فانه من القبيح
 ان نطلب^٨ معا^٩ علما من العلوم والجهة التي بها^{١٠} ينبغي ان يبين^{١١} وليس
 يسهل ولا^{١٢} وجود^{١٣} واحد من الامرين

الفهر

C.15

- ٨ انه لما كان قصده في هذا الفصل ان ينبه على العوائق التي
 تعوق الناس عن تعلم العلوم وكان قد عرف ما يعرض فيها من قبل

at ومع [م] ان لم يملك الانسان في كلامه سبيل التسييلات لم [... 16 mill. ...] بقوله
nihil add. B¹,a,d,jk. — ^٥ Ita B شهادة — ^٦ B¹,d سبيل : B¹,a,(jk) omit. — ^٧ B²,
 (a,d,jk),c* A^b تبيينها L : ياخا ; B¹ vid. تقييلها [= β,ρ,γ ?] — ^٨ Nos نطلب , B s.p. in.:
 a,d [يطلب] — ^٩ B²,a,jk,β,ma : B¹,d om. — ^{١٠} Ita B,a,d جا — ^{١١} Nos (a,d,i) يبين
 وجود — ^{١٢} B²,d²,β ولا : a,d¹ om. — ^{١٣} Ita B,a,d,(k)

- (g) يريد ان يوثق بشهادة شاعر على ما قبل وبنهم من يطلب هذه الانواع كلها على الاستقصاء
 (h) وبعضهم يتاذى بالكلام المستقصى ويكرهه اما انهم لا يقدررون على الفهم^٢ الاطباب واما
^٣ عند^٤ هذه الانواع فمن هاهنا يظن بعض الناس انه كما ان في^٥ اشياء ليست
 (i.k) بالهينة كذلك الكلام ايضا^٦ كيف يودى برهان كل واحد من الاشياء لانه قبيح منا ان
 نطلب العلم ثم الحيلة التي بها ندرك العلم معا ولا سيما ودرك احدهما على حدته ليس بالسهل
 ٥

^٢ v ع. — ^٣ v mutil. (20 mill.). — ^٤ v mutil. (14 mill.). — ^٥ v mutil. (53 mill. — vi-
 detur leg. مثل — ^٦ v (mutil.) vid. ل. — ^٧ v mutil. (19 mill.).

N.B. — In spatio 100 mill. in v scribuntur, exempli gratia (lin. 1-2) verba
 على الاستقصاء وبعضهم يتاذى بالكلام المستقصى ويكرهه

گواهی شاعر را جویا می‌شوند، و برخی مردم می‌خواهند که هر سخن‌بپایان حقیقت خود رسد، و پاره‌ای از سخنی که بپایان رسد آزرده می‌شود - و آنرا ناخوش می‌دارد، - یا برای اینکه نمی‌تواند آنرا بهوش‌نگه دارد، و یا برای اینکه راه آن راهی زشت است، زیرا در بپایان رسانیدن سخن چیزی از زشتی است، و ازینرو بسا گمان برند که همچنانکه استقصاء در داد - و ستد فرومایگی است همچنین است استقصاء در سخنی که گفته می‌شود. پس بهمین جهت واجب باشد که مردم در شناسائی راهِ هریک از چیزهایی که پیدا شدن آنها را می‌خواهد ادب آموزد، - چه زشت است که جویا شویم با هم دانشی از دانشها را با جهتی که بدان جهت سزاوار است که آن (دانش) پیدا شود، و آسان نیست - و نه هستی یکی از آن دو چیز.

تفسیر

چون قصدش درین فصل اینست که از موانعی آگهی دهد که مردم را از آموختن دانشها باز می‌دارد، و بود که شناسانده بود آنچه را که در راهِ آموختن علوم از جهت

می‌خواهند که بر آنچه گفته شده است گواهی شاعری آورده شود و برخی از آنها کسانی هستند که همه این انواع را باستقصاء جویا می‌شوند و بعضی از سخن مستقصی رنجیده می‌گردند و آنرا ناخوش می‌دارد، اما همانا آنان توانائی دریافتن ندارند . . . دراز گفتن و اما . . . نزد . . . این نوعها پس از اینجابرخی مردم گمان می‌برند که همچنانکه در . . . چیزهایی که نیکو نیستند همچنین است سخن نیز . . . چگونه ادا می‌شود برهان هریک از چیزها، زیرا از ما زشت است که دانش را بخواهیم سپس چاره جوئی که بآن دانش را باهم دریابیم - بویژه که دریافتن یکی از آن دو جداگانه آسان نیست .

الاعتیاد والمنشأ الذي يوجب المحبة للامر الذي نشأ عليه والبغضة
 للرای المضاد له وهو اعظم العوائق فانه قد يعوق الفطر المعدة
 للعلوم يريد ان يعرف ايضا في هذا الفصل ما يعرض للناس في العلوم
 من قبل اختلاف الطباع ومن قبل عدم التادب بصناعة المنطق فهو ^b
 يقول ان بعض الناس يعرض له ان يطلب في كل علم اقاويل برهانية
 من جنس براهين التعاليم وهذا اكثر ما يعرض من عدم التادب
 بصناعة المنطق وقد يعرض من قبل الاعتیاد والمنشأ عليها وقد
 راينا من يعرض له ذلك من قبل الطبع
 بما قرره وبعضهم يطالب بشهادة الجمع ² فان هذا قد يعرض ايضا ^c
 من قبل الطبع وذلك ان ³ كثيرا من الناس ليس يقدرّون ان
 يتجاوزوا بفطرهم الاقاويل الجدلية الى الاقاويل البرهانية وهؤلاء
 اذا اعترفوا بالمعقولات ⁵ فانما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة
 فيعرض لهم ان ينكروا كثيرا منها متى عرض أن كانت اضدادها
 مشهورة مثل ما عرض لمن اعتاد النوع من الكلام المسمى في ^d
 زماننا علم الاشعرية ان ينكروا امتناع ان يتكون الموجود من
 لا شيء اعنى من العدم ⁷ مع كونها قضية اجمع عليها الاوائل اعنى
 انه ممتنع ان يكون عظم من لا عظم حتى لقد رايت كثيرا ممن
 يتعاطى الحكمة ينكر كونها اولية وكذلك من ينكر ضرورة
 اختصاص الصور النوعية بموادها حتى لقد نجد ابن سينا ⁸ على شهرة

C. 15. — ¹ Inc. B [1] fol. 6^v. — ² Nos, (a,jk) الجمع : B,(d) الجميع ; T
 jk ³ — [و] zk الى B,a,d — وذلك بان B : وذلك ان ³ Nos,d,(a,jk) — الجماعة
 add. [الاول] ; at non BB,a,d. — ⁶ Voc. edit. — ⁷ B²,a,d العدم من العدم ⁸ B¹ om. =

عادت کردن و پرورش یافتن پیش می‌آید، چه پرورش موجب دوست داشتن چیز است که شخص بر آن پرورش یافته، - و سبب کینه توزی بارایی که با آن ناسازگار است، و آن بزرگترین موانع است، - زیرا که بسا سرشتهای آماده دانش را از کار باز می‌دارد (حالا) می‌خواهد درین فصل هم بشناساند چیزهایی را که برای مردم در راه اندوختن دانشها از جهت اختلاف سرشت و از جهت نارسا بودن در فن منطق پیش می‌آید، پس اوگوید:

همانا برخی مردم این حال برای او پیدا می‌شود که در هر دانشی گفتارهای برهانی از جنس برهانهای ریاضی بخواند، و این حال بیشتر از ناورزیدگی در کار منطق پدید می‌آید. و گاهی از نزد خوی گرفتن، و چیزهایی که شخص بر آنها پرورش یافته است، و ما دیدیم کسی را که این حال در او از نزد سرشت پیدا می‌شود، و اما گفته او.

« و برخی آنان گواهی گروه را خواستار می‌شوند » پس همانا گاهی این (حالت) از جانب طبع پیدا می‌شود، - زیرا بسیاری از مردم بسبب سرشتشان نمی‌توانند از گفتارهای جدلی برهند، - و بسختان برهانی بگرایند؛ و اینان هرگاه بمعقولات اقرار کنند جز این نیست که معقولات را از آنرو که مشهور است می‌شناسند، - پس لازم آید که بسیاری از معقولات را باور نکنند - آنگاه که اضداد آنها مشهور باشد، مانند حال کسانی که بنوعی از سخن که در زمان ما علم اشعریت نامیده می‌شود خو گرفته‌اند، و آن اینست که باور ندارند که ممتنع است که موجود از ناچیز یعنی از نیستی بوجود آید، با اینکه این قضیه ایست که پیشینان بردستی آن اتفاق دارند، مقصودم اینست که ممتنع است عظم از لاعظم پیدا شود، این انکار تا بآنجا رسیده که بسیار دیدم کسانی که در حکمت دست دارند - در حالتی که اولی بودن این قضیه را باور ندارند، و همچنین است کسی که ضروری بودن اختصاص صورتهای نوعی را بمایه هاشان منکر می‌شود. تا آنجا که می‌بینیم ابن سینا با مقام

موضعه من الحكمة يقول انه ممكن ان يتولد انسان من التراب كما يتولد الفار وهذا ان كان يعتقد ولم يقله موافقة لاهل زمانه فانما عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الاشعرية الى غير ذلك مما تشبه هذه الاشياء مما يطول تعديدها

- ٥ **د** **و** اما قوله انه قد يعرض لبعض الناس ان يطالب بشهادة الشاعر **ق** ان هذا ايضا يعرض له من قبل الطباع وهم الذين قوتهم الخيالية غالبية على القوة الفكرية ولذلك نجد هولاء لا^{١٠} يصدقون بالامور البرهانية اذا لم يصحبها التخيل فلا يقدر ان يصدقوا بانهم لا ملاء ولا خلاء ولا زمن خارج العالم ولا يقدر ان يصدقوا بان هاهنا **هـ** موجودات ليست باجسام ولا هي في مكان ولا زمن وقد عرض **١٠** هذا لكثير ممن نظر في فلسفة ابن سينا ونسب " هذا المذهب اليه والظاهر من كلامه ان نسبة هذا المذهب اليه كذب عليه وقد يعرض هذا من قبل الاعتياد ومن قبل عدم^{١٢} التادب بعلم المنطق^{١٣} **٥** **و** اما قوله ان بعض الناس يطلب ان يكون كل ما يتكلم به **١٥** مستقصى على حقيقته **ق** ان هذا هو الطبع الفلسفي وقد تناكد **١٥** هذه المرتبة بالاعتياد والتادب

هـ **و** اما قوله ان بعض الناس يتاذى بالكلام المستقصى **ق** ذكر هو علتة وجعل السبب في ذلك اما قصور ذهنه عن ضبطه وتحصيله وهذا هو الذي لا يمكنه تعلم العلوم اصلا وقد يكون لموضع

^{١٠} Linea B longior. — ^٩ B, d انان : a [الانسان] — ^{١٠} B^٢, a, d^٢, jk لا : B^١ omit. —

[بعلم المنطق] a^{١٠} — علم B^١ : عدم B^٢, a, d^{١٢} — ^{١١} B^١, (jk) ونسب (i. m.) : a om. —

مستقصى ^{١٤} Ita B^٢, a, d — B, d om. —

ناموری که او در حکمت دارد می گوید ممکن است انسان از خاک متولد شود، همچنانکه موش (ازخاک) متولد می شود، و او اگر باین سخن اعتقاد می داشته و آنرا برای موافقت با مردم روزگار خود نگفته پس جز این نیست که این اعتقاد از پیاپی نگریستن بعلم اشعری پیدا شده است، و جز این آنچه همانند این چیزهاست و برشمردن آنها بدرازا می کشد. و اما گفته او که

« گاهی برخی مردم را بخاطر می رسد که از گواهی شاعر جو یا شود »

پس همانا این نیز از جهت سرشت بآنان دست می دهد، و اینان کسانی هستند که قوت خیالشان بر نیروی اندیشه چیره است، ازین رو می یابیم آنرا که بچیزهای برهانی تا آنگاه که تخیل آنها را یاری نکند نمی گروند، پس نمی توانند باور کنند که بیرون جهان نه ملاً است، و نه خلاً، و نه زمان؛ و نه می توانند تصدیق کنند که آنجا موجوداتی است که نه جسم است. و نه در جای، و نه در زمان؛ و این حالت برای بسیاری از کسانی که در فلسفه^۱ ابن سینا نگریستند پیدا شده است، و این عقیده باو نسبت داده شده، و ظاهر سخنش اینست که نسبت این مذهب بوی دروغ است. و گاهی این حالت از عادت. و از ادب نیافتن بعلم منطق پیدا می شود. و اما گفته او که

« همانا برخی مردم می خواهند هر سخنی که گفته می شود بپایان حقیقتش برسد » پس همانا این سرشت فلسفی است، و بسا هست که این پایه استوار شود بخوی گرفتن و آداب آموختن. و اما گفته او که

« برخی مردم از سخن مستقصی^۱ آزرده می شوند » پس بتحقیق او علت آنرا یاد کرد، و سبب آنرا قرارداد: یا کوتاهی ذهن از بهوش نگهداشتن و بدست آوردن آن، و این کسی است که اصلاً آموختن دانشها برای او ممکن نیست؛ و گاهی سبب

۱- سخن بلند مرتبه و فیلسوفانه عمیق که بکنه مطلب رسد.

الكسل وطلب الراحة وقد يكون كما قال لموضع غلط يعرض له من تشبيهه المناظرة والجدال بالمعاملة فيعتقد ان الاستقصاء في الكلام قبيح مثل الاستقصاء في المعاملة

ولما كانت اكثر هذه الاحوال انما تعرض من قبل عدم التادب i بصناعة المنطق فان ارسطو انما يسمي¹⁴ علم الادب صناعة المنطق ولذلك قال فلماذا ما يجب ان يتادب الانسان في معرفة سبيل كل واحد من الاشياء التي يروم بيانها¹⁵ وانما قال ذلك لان صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم ومنها خاصة بعلم علم وليس يمكن ان يكون الانسان اديبا في تعلم كل صناعة الا بتعلم¹⁶ العام منها والخاص وقد جرت عادة ارسطو ان جعل العام منها في علم المنطق والخاص في علم علم

ولما خص هذه الصناعة ذكر وصية في الانتفاع بها والغلط يقع k من الناس فيها كثيرا وهو الا يضرب الانسان الى تعلمها مع تعلم العلم الذي ينتفع بها¹⁷ فانه لا يحصل له ولا واحد من العلمين كما قال¹⁸ فانه من القبيح ان يطلب¹⁹ علم من العلوم والجهة التي منها²⁰ ينبغي ان يتبين²¹ وهو بمنزلة من²² يروم ان يدل²³ الناس²⁴ على الطريق المجهولة وهو معا²⁵ يتعلمها او يروم ان ينجى²⁶ السفينة وهو يتعلم علم الملاحة او يشفي المريض وهو يتعلم الطب كما يقال ان متطببا

¹⁷ Nos — [يتعلم vid.] : d بتعلم s.p.mit. , a, j بتعلم B¹⁶ — [يسمى] a, d بتعلم B¹⁵ —
 — يتبين Ita B, a, d, j — منها B, a — Ita B, a, d, j k sine¹⁸ — به B : بما
 : الناس BB², a, d, j k — om. B¹ : ان يدل B², a, d, (j k) — ان B¹ : من B², a, d, j k²¹
 : ينجى B, a²⁵ — مكدلל מה d : بما B¹ : ما (k) B² (supra lin.)²⁶ — الانسان B¹ :
 להנהיג d

سستی و آسایش طلبی است، و گاهی چنانکه گفت بغلط می‌افتد برای تشبیه کردن مناظره - و جدال -، بداد و ستد؛ پس درد می‌گیرد که بپایان رسانیدن سخن مانند استقصاء در معامله زشت است، و چون بیشتر این احوال از جهت ورزیده نبودن در فن منطق پیش می‌آید همانا ارسطو جز این نیست که صناعت منطق را علم ادب می‌خواند، و ازین رو گفت: «پس برای همین واجب است^۱ که انسان برای شناختن راه هر یک از چیزهائی که بیان آنها را آهنگ می‌کند ادب آموزد» و جز این نیست که این سخن را برای این گفت - که برخی از فن^۲ منطق همه^۳ دانشها را فرا می‌گیرد، و بعضی دیگر ویژه^۴ این دانش آن دانش است، و ممکن نیست که انسان در آموختن هر فنی ادیب باشد، - مگر بآموختن عام^۵ و خاص^۶ آن، و ارسطو را عادت بر این است که عام^۷ آنرا در منطق بیاورد - و خاص^۸ را در هر دانشی جداگانه، و چون این صناعت خاص^۹ است درباره^{۱۰} سود بردن از آن سفارش کرد - در حالتی که مردم بسیار بغلط می‌افتند، و آن اینست که انسان رونکند بآموختن آن صناعت با آموختن دانشی که بآن سودمند می‌شود، - زیرا که بر آن دانش و بر هیچیک از آن دو دانش دست نمی‌یابد، - چنانکه گفت: «وزشت است که دانشی از دانشها خواسته شود با جهتی که از آن جهت سزاوار می‌باشد که آن دانش روشن شود» و او مانند کسی است که می‌خواهد مردم را براه^{۱۱} ندانسته رهبری کند - با وجود اینکه بآموختن آن مشغول می‌باشد، یا می‌خواهد کشتی را برهاند - در حالتی که کشتی رانی می‌آموزد، یا بیمار را بهبود بخشد - و خود بآموختن پزشکی مشغول است، چنانکه گویند پزشکی

۱ - در اصل عربی «سایجب» است که بمعنی: واجب نیست باشد و ظاهراً «سا» زائد است نسخه^{۱۲} یحیی بن عدی هم کلمه^{۱۳} «سا» ندارد.

شفى انساناً دواءً مهلاً فافرط به الاسهال²⁶ فرفع اليه امره فجعل
ينظر في الكتب بماذا²⁷ يقطع الاسهال المفرط فثابت العليل اثنا²⁸.
ذلك وهذا شيء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ²⁹ منه

قال ارسطاطاليس

T.16

- (a) وليس ينبغي ان نطلب³ في كل علم ان³ يكون الكلام فيه⁵
(b) مستقصى مثل استقصاء الكلام في التعاليم لاكن اذا ينبغي ان
نطلب⁴ ذلك فيما لا تشوبه الهوى ولذلك⁶ هذه⁷ اللمة ليست طبيعية
(c) من قبل انه خليق ان تكون الطبيعة كلها الا الشاذ منها تشوبها
(d) الهوى ولذلك ينبغي لنا ان نبحث⁸ اولاً⁹ عن الطبيعة ما هي فانا اذا
(e) فعلنا ذلك ظهرت لنا الاشياء التي تبحث¹⁰ بالنظر الطبيعي وهل
ينبغي ان ننظر¹¹ في علل الاوائل¹² لعلم¹³ واحد او لعلوم اكثر من

a, حفظ B²⁰ — ما B⁰ : اثنا B²⁸ — بما B¹ : بماذا B²⁷, a — 26 *rao. B [1] fol. 7^r.* — وهذا شيء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ منه *verba* 9. *om. jk* — *צורה להשמר d*, *שמור*

T. 16. — ⁴ *In marg. B habetur versio altera v, quam vide in ima pag.* —

² *Ita B, a*, [يبالغ] : a [نطلب] : d [نطلب] B⁴ — ان B³, a, d, L — نطلب B, d — ولذلك B, β, d, γ — ⁵ *Not* : تبحث⁸ — ⁶ *B¹, d om.* : او لا B⁷, a, jk, β, L — هذه B⁶, a, d, jk — ⁷ *vid. add.* : [عنها] : *at non B, d, L.* — ⁸ *B, a, d, L* : نظر : *jk ind.* — ⁹ *a, jk, L** *vid. add.* : نبحث¹⁰ : *B, a, d* : *B** (vel B) يكون الطر¹¹ — ¹⁰ *Ita B, B*, a, d, jk, L* : عال الاوائل — ¹¹ *B, B*, a, d, (β), L* : *jk «in...»* : لعلم

- (a) ¹ *v (in marg. B dext. et super.)* : علينا ان نطلب الفحص التعليمي في :
(b) جميع¹² الاشياء¹³ هوى¹⁴ لها ولذلك ليس القول هاهنا طبيعياً
[*]

— (وليس يجب *vid. leg.*) mutil. — ² *v mutil.* (*sed cf. p. 50, l. 1.*) — ¹ *v (vel B) adnotat* اسطاط (*sed cf. p. 50, l. 1.*)

³ *v mutil.* (35 mill.). — ⁴ *v mutil.* (10 mill.).

[*] *Celera apud AVERROEM (?) : cf. notam in ima pag. 50.*

مردی را داروی مسهل نوشانید، پس اسهال بر بیمار چیره شد، بیمار از این کار بوی گله برد - او بنگاه کردن کتابها پرداخت - تا یابد که بچه چیز اسهال سخت درمان می شود، و بیمار درین میانه بمرد، و این چیز است که بسیاری از مردم گرفتار آن می شوند، ازینرو از او بیادگار ماند.

ارسطو گفت

و شایسته نیست در هر دانشی بخواهیم که در آن سخن پایان رسیده باشد همانند پایان رسیدن سخن در تعالیم، - لیکن جز این نیست که سزاوارست پایان رسانیدن سخن را در چیزهایی خواستار شویم که بمایه آمیخته نیستند، و برای همین این جهت طبیعی نیست، - زیرا سزاوار است که طبیعت - همه طبیعت جز نادری از آن بمایه آمیخته باشد، و ازینرو شایسته است که نخست پیرامون طبیعت جستجو کنیم - که چیست؟ چه اگر این کار بکنیم بر ما چیزهایی پیدا خواهد شد که بنگرش طبیعی آنها را جستجو می کنیم، و آیا سزاوار است که در علتهای نخستین یک دانش بنگریم یا در علتهای نخستین بیش از

و . . . بر ما است که جستجوی ریاضی بخواهیم در . . . همه . . . چیزها . . . مایه آنها را و برای همین است که اینجا گفتار طبیعی نیست .

- 1 واحد¹² فانه خليق ان يكون لكل طبع (f) -
 هيولى ولذلك ينبغى¹⁸ ان نفحص اولا (g) -
 عن الطباع ما هو فعند ذلك ستبين¹⁷ لنا
 4 الاشياء التى يتبين¹⁸ عنها¹⁹ العلم الطبيعى
 10 العلم الطبيعى¹⁵
 12 وجدت في نسخة تم ما
 نقل اسحق من هذه المقالة
 وبقي¹³ منها ما لا يدري كم
 هو وفي ترجمة اخرى فانه
 خليق الى اخر قوله يقف¹⁴
 15

C.16

التفسير

- انه لما ذكر ان اهم شىء في حق من يريد ان يتعلم العلوم هو ^a
 ان يبدأ اولا بعلم المنطق ذكر اهم شىء ينبغى ان يفحص عنه في
 علم علم من صناعة صناعة ويتادب به الناظر في العلوم اذ هو مما
 15 يخفى كثيرا ^ق وليس ينبغى ان يطلب² في كل علم ان يكون
 الكلام فيه مستقصى مثل استقصاء الكلام في التعاليم يريد انه ليس
 ينبغى ان يطلب الانسان كون نوع التصديق الذى يقع له في
 البراهين التعاليمية مثل التصديق الذى يقع له في البراهين الطبيعية
 يريد ان البراهين التعاليمية هي في المرتبة الاولى من اليقين وان
 20 البراهين³ الطبيعية تتلواها في ذلك لا أن براهينها ليست داخلة في

— ¹² Sex lineas 5-10 adnotat B* (non a,d,jz). — ¹³ B* sine — ¹⁴ B* (sine عندما)
¹⁵ B — ¹⁶ B³ بنى B² — ¹⁷ B² بنى B³ — ¹⁸ B² بنى B³ — ¹⁹ B² بنى B³ — ²⁰ B² بنى B³
 B* vel B² عن B¹, L₁ — يقف B* (sup. lin.) : يتبين B (s.p. in.), a, (d), k, L — ستبين
 عندما B* (sup. lin.) : « ex quibus » jk , מהם a, d ; منها B (i.m.), L₂

C. 16. — [من صناعة المنطق] a ; [وصناعة صناعة] d : من صناعة صناعة B¹ ;
 B¹ : البراهين a, jk (ص. c.) B² — [نطلب] d : [يطلب] a , نطلب B² — من صناعة B¹
 لان B¹, d : لا ان a (ص. c.) B² — [اليقين] d , العلم

(f.g) [In marg. deest finis particulae 16. — Sed nomen اسطات (cf. p. 49, 1^a - etiam 1
 [c-e] p. 3,1) videtur indicare esse in fine Textus [p. 50, 1-4] versionem quae solebat in
 marginibus apponi.]

یکک دانش:

زیرا همانا سزاوار اینست که هر طبعی را مایه‌ای باشد، و ازینرو شایسته می‌باشد که ما نخست طباع را جستجو کنیم - که آن چیست؟ پس نزد این کار برای ما چیز هائی آشکار خواهد شد که با آنها دانش طبیعی روشن شود.

تفسیر

چون یاد کرد اینک که مهمترین چیز درباره کسی که می‌خواهد دانشها بیاموزد اینست که نخست بدانند منطق آغاز کند، - یادآور شد مهمترین چیز را که سزاوار است در هر دانش دانش و هر هنر هنر آنرا جستجو کند؛ و نگرنده در علوم آنرا نیک بیاموزد، - چه آن از چیز هائیست که در بسیاری از اوقات پنهان می‌ماند، پس گفت:

«سزاوار نیست اینک که در هر دانشی خواسته شود که سخن بپایان رسیده باشد، - همچون بپایان رسیدن سخن در دانشهای تعلیمی» یعنی سزاوار نیست که انسان بخواهد نوع تصدیقی که در برهانهای طبیعی برای او پیدا می‌شود مانند تصدیقی باشد که در برهانهای تعلیمی دست می‌دهد، یعنی برهانهای تعلیمی در مرتبه نخستین یقین است، و برهانهای طبیعی در مرتبه سپس آنها می‌باشد، - نه اینک برهانهای طبیعی درون.

العلم اليقين فان اليقين عنده يتفاضل في العلم الواحد بعينه مثل ان
نبرهن على الشيء ببرهان مطلق او ببرهان وجود فقط وهو الذي
يسمى الدليل واذا كان يتفاضل في العلم الواحد فهو اخرى ان
يتفاضل في العلوم المختلفة الاجناس

b ثم عرف اين ينبغي ان يطلب اليقين الذي في المرتبة الاولى⁵
فقال لا كن انما ينبغي ان يطلب ذلك فيما لا تشوبه الهيولى وهذا هو
علم التعاليم وهذا العلم الذي ينظر فيه ولذلك قال وهذه الجهة ليست
طبيعية بريد ولذلك كان النظر في هذا العلم ليس نظرا طبيعيا اذ
كان انما هو في اشياء لا تشوبها الهيولى وان نظر في اشياء تشوبها
الهيولى فانما ينظر فيها في الجهات التي لا تشوبها الهيولى وهي الجهات¹⁰
التي استفادت من قبل الامور التي ليست في هيولى وهي التي
شاركتها في الاسم والحد بوجه ما مثل كون الاشياء الطبيعية
موجودة ومنقسمة الى القوة والفعل والى الواحد والكثرة والى
الجوهر والعرض

c ثم قال من قبل انه خليق ان تكون الطبيعة كلها الا الشاذ منها¹⁵
تشوبها الهيولى بريد وانما لم يكن هذا طبيعيا لانه ليس يشوب
الموجودات التي ينظر فيها الهيولى وكل الامور الطبيعية الا الشاذ
منها تشوبها الهيولى⁷ يعنى بالشاذ العقل وذلك ان العقل الذي نسبته
من الانسان نسبة الكمال الاخير من جميع الموجودات الطبيعية هو

—⁵ a [يطلب] , B s. p. : d [نطلب] —⁶ In marg. B habetur √ (sine signo in lin.). —⁷ a, d (non B. j) om. 2 lin. præc. (hom.) ليس هذا طبيعيا لانه ليس يشوب الموجودات... تشوبا الهيولى

دانش یقین نیستند، زیرا که یقین بنزد وی در یکک دانش بعینه بر یکدیگر فزونی دارد، چنانکه ببرهان مطلق بر چیزی دلیل بیاوریم یا ببرهان هستی تنها، و آن آنست که دلیل نامیده می شود، و هرگاه برهانها در یکک دانش برهمدیگر فزونی می پذیرند پس سزاوارترست که در دانشهایی که اجناس گوناگون اند برهم فزونی داشته باشند. سپس شناساند که کجا شایسته می باشد که آن یقین که در مرتبه نخستین است خواسته شود، پس گفت:

« ولی همانا جز این نیست که سزاوار می باشد که این (یقین) در چیزهایی

جستجو شود که بمایه آمیخته نمی باشند» و آن دانش تعلیمات است، و این دانش است که در آن نیک می نگرد، و برای همین گفت: « و این جهت طبیعی نیست » یعنی و بهمین جهت بود که نگرش درین دانش نگرش طبیعی نیست، - زیرا که این بحث جز این نیست که در چیزهایی بود که بمایه آمیخته نمی باشند، و اگر در چیزهایی نیک نکرسته شود که بمایه آمیخته اند پس جز این نیست که از آن رو که بمایه آمیزش ندارند در آنها گفتگو می شود، و آن آن جهتهاست که از چیزهایی که در هیولی نیستند استفاده کرده اند، و این جهتها جهاتی هستند که با آنها در نام - و حد - بوجهی انبازی دارند، مانند هست بودن چیزهای طبیعی، و بخش پذیر بود نشان بقوت - و فعل، و بیکک - و بسیار، و بگوهر - و عرض.

سپس گفت: « از جهت اینکه سزاوارست که همه طبیعت جز نادری از آن بمایه آمیخته باشد » یعنی و جز این نیست که این بحث طبیعی نیست، - زیرا موجوداتی که در آنها نیک - نگرسته می شود آمیخته بمایه نیستند، و همه چیزهای طبیعی جز نادری از آنها مشوب بمایه می باشند، مقصودش از نادر عقل است، - زیرا عقل که نسبت بانسان مانند نسبت کمال پسین است در همه موجودهای طبیعی

چیز است که از مایه پاك است، چنانکه در کتاب نفس پیدا شده است، و بسا درین مطلب شك افتد، و گفته شود چگونه گفت: جز نادری با اینکه حال عقلی که کمال پسین انسان است همان حال همه عقلهای همه اجرام سپهری است. که از مایه مجرد داند،- زیرا از حال آنها پیدا شده است که کمال پسین جرمهای سپهری اند، و پاسخ اینست: جز این نیست که جز نادری از آنها گفت بقیاس بجسمهائی که تباه شونده کائن اند، زیرا این جسمهائیند که نزد مشهور گمان برده می شود که بنام طبیعت سزاوارترند، سپس گفت: «و بهمین جهت سزاوار است که نخست از طبیعت گفتگو کنیم که چیست؟ چه ما هرگاه چنین کردیم برای ما چیزهائی که بنظر طبیعی از آنها گفتگو می کنیم پیدا شود» یعنی همانا هرگاه مردم طبیعت را بحدّ بشناسد که چیست،- چیزهای طبیعی از ناطیعی بر او آشکار شود،- زیرا هر چیز که در آن چیزی از حد طبیعت پیدا شد حکم می کند که طبیعی است، و آنچه در او چیزی از آن (حدّ) پیدا نشد حکم می کند که ناطیعی است، و بالعمله چنانکه گفته شده طبیعت سر آغاز تغییر است در چیزهائی که خود دگرگون می شوند، و سر آغاز عدم تغییر است و آن در چیزهائست که هنگامی دگرگون می شوند و هنگامی دیگر دگرگون نمی شوند. و اما چیزهائی که همیشه در یک نوع از انواع تغییر می مانند و آن جنبش در جای است،- پس نام طبیعت که بر اینها و آنها گفته می شود باشتراك نام است،

و چون یادکرد مهمترین چیزهائی را که سزاوار است نگرنده درین دانش نیک بیاموزد دوّم چیز مهم را نیز یاد آورش، پس گفت:

«و آیا شایسته باشد که بنگریم باینکه علت‌های

الاولئل لعلم واحد او لعلوم اكثر من واحد فانه خليق ان يكون لكل طباع هيولى ولذلك ينبغى ان نفحص¹⁸ اولاً¹⁹ عن الطباع ما هو فعند ذلك تتبين²⁰ لنا الاشياء التى يتبين عنها²¹ العلم الطبيعى برىد وينبغى ان يفحص اولاً من يريد النظر فى هذا العلم هل النظر فى جميع الاولئل الاربعة لعلم واحد او لعلوم كثيرة فانه ان كان لعلوم⁵ كثيرة لم تكن جميع²² الاولئل لجميع الموجودات بل بعض الاولئل
 f ثم قال فانه خليق ان يكون لكل طباع هيولى برىد وانما وجب هذا الفحص لانه خليق ان يظن ان لكل موجود السبب الذى على طريق الهيولى وان كان ذلك كذلك لم يكن هاهنا علم غير العلم الطبيعى

10

g ثم قال ولذلك ينبغى ان نفحص اولاً عن الطباع ما هو فعند ذلك ستبين²³ لنا الاشياء التى يتبين منها²⁴ العلم الطبيعى انما قال هذا لان العلم الطبيعى انما يتبين من غيره بفحصين احدهما الفحص عن الطبيعة كما قال اولاً والثانى عن طباع موجود موجود ما هو وهذا بين بنفسه وقد استوفى الفحص عن ذلك ارسطو فى غير هذا¹⁵ الكتاب وفى هذا الكتاب^{*25}

¹⁸ Nos, d, T نفحص , B s.p. in. : a [نفحص] — ¹⁹ Nos, T, L₂ اولاً : B, a, d om. — ²⁰ B ذلك ستبين²³ لنا الاشياء التى يتبين منها²⁴ العلم الطبيعى انما قال هذا لان العلم الطبيعى انما يتبين من غيره بفحصين احدهما الفحص عن الطبيعة كما قال اولاً والثانى عن طباع موجود موجود ما هو وهذا بين بنفسه وقد استوفى الفحص عن ذلك ارسطو فى غير هذا¹⁵ الكتاب وفى هذا الكتاب^{*25}

²¹ Inc. B [I] fol. 7^v. — ²² B², a, d, منها B¹, T, L₂ *1* — ²³ Ita B — ²⁴ منها B — ²⁵ B, a وفى هذا الكتاب *25

« qui dicitur Analectica », k « et in hoc libro qui dicitur a... » [ex « a maius » vel « a minus » ? — cf. n. *25]. — ²⁵ In k continuo sequitur, quasi ad eundem Librum pertinens, Textus « 17 » (dein 18 ; 19 ; 20...). qui non est nisi Textus primus noster Libri ALIF majoris, quem vide p. 55. (Cf. NOTICE, II, B, a, 5).

نخستین مربوط بیک دانش است یا بدانشهائی بیش از یکی، پس همانا سزاوار است که هر طباع را مایه‌ای باشد، و ازینرو شایسته باشد که نخست حال طباع را جو یا شویم که چیست؟ پس بنزد این (جستجو) چیزهائی بر ما روشن خواهد شد که با آنها دانش طبیعی پیدا می‌شود، « یعنی و کسی که می‌خواهد درین دانش نیک بنگرد سزاوارست که نخست جستجو کند (و ببیند) که آیا نیک نگرستن در همه (علتهای) نخستین چهارگانه متعلق بیک دانش است، - یا بدانشهائی بسیار؛ چه اگر متعلق بدانشهائی بسیار باشد همه علتهای نخستین برای همه موجودات نخواهد بود، - بلکه برخی علتهای نخستین (برای همه موجودات خواهد بود)، سپس گفت « پس همانا سزاوارست که هر طباعی را مایه باشد ». یعنی جزاین نیست که این جستجو واجب شد زیرا که سزاوار است گمان برده شود که آن سبب که بر راه مایه است برای هر موجودی ثابت است، - و اگر این چنین باشد اینجا جز دانش طبیعی دانشی نخواهد بود. سپس گفت:

« و ازینرو شایسته می‌باشد که ما نخست از طباع گفتگو کنیم که آن چیست؟ پس بنزد این گفتگو بزودی چیزهائی که بسبب آنها دانش طبیعی هویدا می‌شود برای ما پیدا خواهد شد » جزاین نیست که این سخن گفت برای اینکه دانش طبیعی از غیر خود بدو بحث شناخته می‌شود.

یکی جستجو کردن طبیعت است چنانکه در اوّل گفت
دوم جو یا شدن طباع این موجود آن موجود که چیست؟ و این سخن خود روشن است و ارسطو در این کتاب و جزاین کتاب درین مطلب بحث شایان کرده است.

وهنا³⁶ انقضى القول في³⁷ هذه المقالة والظاهر من امرها انها h

تامة³⁸

³⁶ وجدت في نسخة فهذا كل ما وجدناه من هذه المقالة بالمرية ويتلوا³⁹ هذه المقالة مقالة حرف الالف الكبرى وهي غير موجودة اصلا بالمرية ثم من بعدها مقالة حرف الباء وهي موجودة بعد الالف الصغرى وجملتنا هذه تالية لحرف الالف الصغرى لئلا لم توجد الكبرى

— ³⁶ a, j (non B, d) om. verba تامة هنا ... انها تامة ³⁷ B : d om. — ³⁸ Tres lineas 3-5 adnotat B* (non a, d, j). — ³⁹ B* وسلوا

اینجا سخن درین گفتار پایان رسید و چنین می نماید که این مقاله تمام است

در نسخه‌ای یافتیم «پس این همه آن چیز است که از این گفتار در عربی یافتیم و بدنبال این گفتار حرف الف کبری است و آن در تازی اصلاً نایاب است پس از آن حرف باء است و آن پس از الف صغری است و این را بدنبال الف صغری آوردیم زیرا که (الف) کبری یافته نشد».

اعلام الأشخاص والأشياء

من تفسير الألف الصغرى

لابن رشد

الألف

- أفلاطون : ٢٠ .
- الآباء : ٩ ، ١٠ .
- الأبناء : ٩ .
- الإنسان : ٧ ، ١٥ ، ١٨ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ،
- ابن دقليس : ١٧ .
- ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ :
- ابن رشد (ابو الوليد محمد بن احمد -)
- ب
- ٢ ، ٣ ، ٢ ، ٣ .
- الباب : ٤ ، ٥ ، ٧ .
- ابن سينا : ٤٦ ، ٤٧ .
- البخار : ٢٣ ، ٢٥ .
- أرسطوطاليس - أرسطو : ٣ ، ٧ ، ٨ ،
- البرهان (كتاب -) : ١٣ .
- ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ،
- ت
- ٢٢ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ،
- التراب : ٤٧ .
- ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٣ .
- ح
- الأرض : ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ .
- الحرارة : ١٢ ، ١٤ .
- اسحق [بن حنين] : ٣ ، ٣ .
- حرف الألف الكبرى : ٥٤ .
- اسطوانات : ٣ .
- حرويسيس = فرولس : ٩ .
- الأشعرية : ٤٦ ، ٤٧ .
- الحكماء : ١٠ .

- عيون الخُفَّاش : ٤ ، ٧ .
- خ
الخُفَّاش : ٤ ، ٧ ، ٨ .
- غ
الغداة : ٢٤ ، ٢٨ .
- د
الدَّار : ٤ ، ٥ ، ٧ .
- ف
الفتيان : ٤٤ .
- ر
الرجل - رجل : ٦ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ .
- ق
القدماء : ٩ ، ٣٣ .
- س
السقينة : ٤٨ .
سوفسطائي : ٤٤ .
- ل
اللام (مقالة -) : ٢٢ .
اللحم : ١٦ ، ١٧ .
- ش
الشمس : ٤ ، ٧ ، ٨ ، ١٦ .
- م
الماء : ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ،
٢٦ ، ٢٩ .
- ص
الصبح : ٢٤ .
الصَّبِيّ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ .
الصحة : ١٧ .
- ض
مابعدالطبيعة (تفسير -) : ٢ ، ٣ ، ٣ ،
٣ .
المتقدمين : ٩ .
المحدثين : ٩ .
المريض : ٤٨ .
مشكوة (سيد محمد -) : ٢ .
المقالة الاولى مابعدالطبيعة : ٣ .
مقالة اللام : ٢٢ .
- ص
الضباب : ٢٣ ، ٢٦ .
ضياء الشمس : ٤ ، ٧ .
- ط
طيماوس : ٩ .
- ع
العريبة : ٥٤ .
العلماء : ١٠ .

هـ

الهواء : ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ،
 ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ .
 الهواء الفاسد : ٢٨ .

ي

يحيى بن عديّ في حاشية الترجمة : ١٢ ،
 ١٣ ، ٤٨ .

ن

النّار - نار : ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ،
 ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٩ .
 النّاس : ٣ ، ٦ ، ٢٤ ، ٢٧ .
 النّفس (كتاب -) : ٨ ، ٥٢ .
 النّهار : ٢٤ ، ٢٨ .

فهرست الاصطلاحات

من تفسير الألف الصغرى لابن رشد

الالف

- الأجناس الأربعة : ٤١ ، ٤٢ .
اجناس الأسباب الموجودة : ٤١ .
اجناس العلل المختلفة : ٤١ .
اجناس متقدّم ووسط ومتأخّر : ٢٠ .
الأجناس المشهورة : ٤١ .
اجناس الموجودات : ٦ ، ٧ .
الإحصاء : ٤١ .
اختصاص الصور النوعية بموادّها : ٤٦ .
اختلاف الطبّاع : ٤٦ .
الإختيار : ٣٣ .
الأخير - أخير - أخيرة : ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ،
٢٥ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ،
٣٨ ، ٥٢ .
ادراك : ٣٦ .
ادراك الحقّ : ٦ .
ادراك الموجودات : ٧ .
الأربعة الأجناس المشهورة : ٤١ .
الآراء - آراء : ٨ ، ٩ ، ٤٣ .
الآراء الشرعيّة : ٤٣ .
آراء صادقة : ١٠ .
آراء ناموسيّة : ٤٣ .
ابتداء : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٥ .
ابصار : ٨ .
الإجتماع : ٤٣ .
الأجرام السّماوية : ١٥ ، ٥٢ .
اجزاء الأشياء : ١٩ .
اجزاء الأشياء الغير المتناهية : ١٩ ، ٢١ .
اجزاء غير المتناهي : ٢١ .
الأجسام : ٩ ، ٢٥ ، ٤٧ .
الأجسام البسيطة : ٢٩ .
الأجسام السّماوية : ١٥ .
الأجسام الفاسدة : ٥٢ .
اجلّ الطّاعات : ١٠ .

- أزلىّ: ٢٢، ٢٤، ٢٩، ٣٠ .
 الأسباب: ١٢، ١٥، ٢٠، ٢٢، ٢٥،
 ٣١، ٣٢، ٣٤، ٤١، ٤٤ .
 الأسباب الأربعة: ١٧ .
 أسباب الأشياء وحدودها: ١٢ .
 الأسباب الثلاثة: ٣٤ .
 الأسباب الغائيّة: ٣١، ٣٢ .
 الأسباب الفاعلة: ٤٤ .
 الأسباب الماديّة: ٢٥ .
 الأسباب المحرّكة: ١٩، ٢٠، ٢٥ .
 الأسباب المحسوسة الفاعلة: ٤٤ .
 الأسباب الموجودة: ٤١ .
 الأسباب والمسبّبات: ٤٤ .
 الإستقامة — استقامة: ١٦، ١٨، ٢٩ .
 الإستقصاء: ٤٥، ٤٨ .
 الإستقصاء فى المعاملات — المعاملة:
 ٤٥، ٤٨ .
 استقصاء الكلام فى التعاليم: ٤٩، ٥٠ .
 الاسطقات: ٢٩ .
 الإسهال: ٤٩ .
 الإسم: ١٣، ٥١ .
 اشترك الإسم: ٥٢ .
 اشرف الأعمال: ١٠ .
 اشرف العبادات: ١٠ .
 الأشياء: ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٣،
 ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١،
 ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣،
 ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣،
 ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢ .
 ٥٣ .
 الأشياء بالفعل: ٣٩ .
 الأشياء الحارّة: ١٤ .
 الأشياء الطّبيعيّة: ٥١، ٥٢ .
 الأشياء الغير المتناهية: ٢١، ٣٨، ٣٥ .
 الأشياء التي لاتحتمل القسمة: ٣٧ .
 الأشياء المتغيّرة بنفسها: ٥٢ .
 اشياء متناهية: ٢٩ .
 الأشياء المتوسّطة: ١٨، ١٩ .
 الأشياء المعلومة: ٣٨ .
 الأشياء المنسوبة الى النوع المتأخّر: ١٨ .
 الأشياء الموجودة: ١٣، ١٥، ١٦، ٣٣ .
 اصحاب الفعل: ١١ .
 الإضافة: ٧ .
 اضداد: ٤٦ .

- اضعف الأبصار : ٨ .
 اعتقاد يقين : ٤٥ .
 الإعتياد : ٤٧ ، ٤٦ .
 اعظم المحسوسات : ٨ .
 اعيان : ٧ ، ٤ .
 الأفعال : ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ .
 افعال الرويَّة والإختيار : ٣٣ .
 الأقاويل — اقاويل : ١٠ ، ٤٤ ، ٤٦ .
 الأقاويل البرهانيَّة : ٤٦ .
 اكثر الحقّ : ٧ .
 الألغاز : ٤٣ .
 الألغاز والأشياء الشَّبيهة بالخرافات : ٤٣ .
 الأُلُفة : ٤٢ ، ٤٣ .
 الإمتناع : ٥ .
 امتناع تصوّر الأمور المفارقة : ٨ .
 أمثال : ٤٤ .
 الأمور البرهانيَّة : ٤٧ .
 الأمور الطبيعيَّة : ٥ .
 الأمور العائقة عن الوقوف على الحقّ :
 : ٤٣ .
 الأمور المعروفة بانفسها : ٤٤ :
 الأمور المفارقة : ٨ :
 انفس : ١٠ .
 انقضاء : ٣٠ .
 الإنقياد : ٤٢ .
 انكار الأسباب المحسوسة الفاعلة : ٤٤ .
 انكار الضرورة المعقولة من الأسباب
 والمسبِّبات : ٤٤ .
 انكار وجود الطَّبائع والقوى : ٤٤ .
 الأنواع — انواع : ١٦ ، ١٨ ، ٣٨ ، ٤١ ،
 ٤٤ ، ٥٢ .
 انواع الأقاويل : ٤٤ .
 انواع التغيّر : ٥٢ .
 انواع العلل : ١٦ ، ٤١ .
 اوساط : ١٨ .
 اواخر : ٣٢ .
 الأوائل — اوائل : ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ٤٦ ،
 ٥٣ .
 الأوائل الأربعة : ٥٣ .
 الأوّل — أوّل : ١٤ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٤ ،
 ٢٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ .
 اولى الأشياء بالحقّ : ١٢ :
 اولى بالوجود : ٣٤ :
 الأوّل الأعلى : ٣٧ .

- أول الزمان : ٧ .
 أول المتقدم : ٣٥ .
 أولية : ٤٦ .
 أهل الحق : ١١ ، ١٧ .
 ايسية : ١٣ .
- ب
- البراهين : ٢٢ ، ٤٦ ، ٥٠ .
 براهين التعاليم : ٤٦ .
 البراهين التعاليمية : ٥٠ .
 البراهين الطبيعية : ٢٢ ، ٥٠ .
 براهين العلم الطبيعي : ٢٢ .
 البرهان - برهان : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٤٢ .
 البرهان العام على تناهي الأسباب المادية :
 ٢٥ .
 البرهان على تناهي الأسباب المحركة
 المتحركة : ٢٣ .
 برهان مطلق : ٥١ .
 برهان وجود : ٥١ .
 البرهانية : ٤٦ ، ٤٧ .
 البغضة للرأى المضاد : ٤٦ .
- ت
- التأديب : ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ .
 التأديب بصناعة المنطق : ٤٦ ، ٤٨ .
 التأديب بعلم المنطق : ٤٧ .
 تأليف اللّحون : ٩ .
 التام : ٢٨ .
 التخيل : ٤٧ .
 التركيب : ٣٧ .
 التّشوق : ٥ .
 التصديق : ٣٠ .
 تصوّر الأمور المفارقة (امتناع -) : ٨ .
 التعاليم : ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ .
 التعاليمية (البراهين -) : ٥٠ .
 تعلم العلوم : ٤٥ ، ٤٧ .
 التغيير : ٢٩ ، ٥٢ .
 تكرير المتناهي : ٣٨ .
 التكوّن : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ .
 تناهي الأسباب الغائية : ٣١ .
 تناهي الأسباب المادية (البرهان على -)
 ٢٥ .
 تناهي الأسباب المحركة المتحركة (البرهان
 على) : ٢٥ .
 تناهي السببين الفاعل والمادة : ٣١ .
 تناهي كلّ واحد من الأجناس الأربعة : ٤٢ .
 توسط : ٢٠ .

حدّ الطّبيّعة : ٥٢ .

الحدود — حدود : ٣٧، ٣٥، ٣٤، ١٢ .

الحدود الموجودة : ٣٧ .

حرف ما هو : ٣٥، ٣٤ .

الحركة — حركة : ١٦، ٥٢ .

الحركة في المكان : ٥٢ .

الحسّ : ٨ .

حصر : ٤٠، ٣٩ .

الحقّ — حقّ : ٣، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧،

١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥،

٤٣، ٥٠ .

حقائق الأشياء : ٤٣ .

الحقّ المطلق : ١١ .

الحقيقة : ٤٧ .

حقيقة الأشياء : ١٣ .

الحكمة : ٤٦، ٤٧ .

الحلّ : ٣٧ .

خ

الخالف : ١٠ .

الخالق : ١٠ .

الخرافات : ٤٣ .

الخطّ — خطّ : ١٨، ٣٦، ٣٨ .

ج

الجبلة : ٥ .

الجدال بالمعاملة : ٤٨ .

جدليّ — الجدليّة : ٤٤، ٤٦ .

الجرم السّماويّ : ١٧ .

جزءٌ أخير : ٣٨ .

جزء عظيم : ٤، ٧ .

جزء قليل : ٧ .

الجزء المتأخّر : ٣٥ .

جزء متقدّم : ٣٥ .

الجملة : ٢٠، ٢١ .

الجنس — جنس : ٧، ١٤، ١٨، ٢٣،

٣٥، ٣٨، ٤١ .

الجود : ٣١، ٣٢ .

الجوهر : ٥١ .

جهة السّهولة : ٧ .

جهة الصّعوبة : ٧ .

الجهل : ٢٧ .

الجيدّ : ٣٢، ٣٣ .

الجيدّ والفاضل : ٣٣ .

ح

الحدّ — حدّ : ١٤، ٣٥، ٥١، ٥٢ .

س

- خطّ مستقيم : ١٨ .
 خطيّة — خطايّة : ٤٤ .
 خلاّ : ٤٧ .
 الخلقة : ٥ .
 الخياليّة (قوة) : ٤٧ .
- د
 الدليل : ٣٢ ، ٤٥ ، ٥١ .
 الدوام : ٥٢ .
 دور : ٢٣ .
- ذ
 الذات — ذات : ١٧ ، ٢١ .
 ذو الغاية : ٣١ .
 ذو قدر : ٤ ، ٦ .
 الذهن : ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٧ .
- ر
 الرأى المضادّ : ٤٣ ، ٤٦ .
 الرويّة والإختيار : ٣٣ .
 رياضيّ : ٤٤ .
- ز
 الزّمان — زمان : ٦ ، ٧ ، ٤٦ .
 الزّمن : ٦ ، ٤٧ .
- السّالف : ١٠ .
 السّبب — سبب : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨ ،
 ٤٢ ، ٥٣ .
 السّبب الأخير : ٣٢ .
 سبب نال : ٣١ .
 السّبب الغائيّ — سبب غائيّ : ٣٢ .
 السّبب الفاعل والمادّة (تناهى —) : ٣١ .
 السّبب المادّيّ : ١٧ .
 سبيل التعاليم : ٤٤ .
 السبيل الموصلة الى الحقّ : ٥ .
 السّعادة : ١٧ .
 السّماع (الثّامنة والثّانية) : ٢٢ ، ٣٣ .
 السّماويّ (الجرم) — السّماويّة (الأجرام) :
 ١٥ ، ١٧ ، ٢٥ .
 السّهولة : ٤ ، ٧ ، ٥٤ .
- ش
 الشاذّ : ٥١ ، ٥٢ .
 الشّاعر : ٤٥ ، ٤٧ .
 الشّرايع : ٤٤ .
 الشّرعية (الآراء) — :
 الشّريعة الخاصّة بالحكماء : ١٠ .

- شعريّ : ٤٤ .
 الصّورة الاولى — صورة اولى : ٣٧ .
 الشّوق : ٥٤ ، ٥ .
 الشّيئى — شيئى : ٤ ، ١١ ، ١٧ ، ٢٣ ،
 الصّور الحادئة : ٤٠ .
 الصّور المتكوّنة : ٤٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ،
 الصّور التّوعيّة : ٤٦ .
 الصّور الهولائيّة : ٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ،
 الصّور الهولائيّة : ٨ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٥١ ،

: ٥٢

- ض
 الضّرورة : ٤٤ .
 الضّرورة المعقولة بين الاسباب والمسببات :
 ضرورة اختصاص الصّور التّوعيّة بموادّها :
 ٤٦ .
 الضّرورة المعقولة بين الاسباب والمسببات :
 ٤٤ .

ص

- الصّعوبة : ٤ ، ٧ ، ٨ .
 صعوبة ادراك الموجودات : ٧ .
 الصّنائع العلميّة والعملية : ١٠ .
 الصّناعات : ٣٣ .
 صناعة : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ .
 الصّناعة العامّة : ١٥ .
 صناعة المنطق : ٤٦ ، ٤٨ .
 الصّورة — صورة : ١٨ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣١ ،
 الصّناعات : ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٢ .

ط

- الطّاعة : ١٠ .
 الطّاعات : ١٠ .
 الطّب : ٤٨ .
 الطّباع — طباع : ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠ ،
 ٥٣ .
 طباع النّاس : ٤٤ .
 الطّبائع : ٤٤ .
 صورة اخيرة : ٣٧ .
 صورة الأشياء : ٣٥ .

- العالم — عالم : ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٧ .
العدم — عدم : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٤٦ .
عدم الشيء : ٢٩ .
عدم العلم : ٢٧ .
العرض — عرض (ب-) : ٢١ ، ٥١ .
عظم : ٤٦ .
العقل — عقل : ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٣٣ ، ٣٤ ،
٤٢ ، ٥١ .
العقل العملي : ٣٤ .
العقول — عقول : ٩ ، ١٠ ، ٤٠ ، ٥٢ .
العقول المفارقة : ٥٢ .
العلّة — علّة : ١٢ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٢ ،
٢٠ ، ٢٠ ، ٢١ .
علّة واحدة : ٢٠ .
العلل — علل : ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٤١ ،
٤٩ ، ٥٢ .
علل الأوائل : ٤٩ ، ٥٢ .
علل الأشياء الموجودة : ١٦ .
علل متناهية : ١٩ .
علل متّفقة بالجنس : ١٨ .
العلل المختلفة : ٤١ .
- الطّبع : ٧ ، ٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠ .
طبع الإنسان : ٧ ، ٤٤ .
الطّبع الفلسفيّ : ٤٧ .
الطّبيعة — طبيعة : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ،
٨ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٥١ ،
٥٢ .
طبيعة الجود : ٣١ ، ٣٢ .
طبيعة الحدود : ٣٥ .
طبيعة الخير : ٣١ .
طبيعة المتكوّن : ٣٩ .
الطّبيعيّ — طبيعيّ : ١٥ ، ٢٢ ، ٤٩ ، ٥٠ ،
٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .
الطّبيعيّة — طبيعيّة : ٢١ ، ٢٢ ، ٤٩ ، ٥٠ ،
٥١ .
الطّريق الموصلة الى الحقّ : ١١ .
طلب الحقّ : ١١ .
طلب الفضيلة : ٤٣ .
طول الزّمان : ٦ .
- ع
عائق : ٤٤ .
العادة — عادت : ٤ ، ٤٢ ، ٤٣ .
عامّ : ٤٢ .

- العلم — علم : ٤ ، ٥ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،
 العلوم المنسوبة الى الفلسفة : ١٢ .
 العلوم النظرية : ١٢ ، ١٣ .
 علوم اليقين : ٥٤ .
 العمل : ١٢ .
 العمل — العملية : ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ٤٣ .
 العنصر : ٤٠ .
 العوائق عن تعلم العلوم : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ .
- غ
- الغائي : ٣٢ .
 الغاية — غاية : ١١ ، ١٥ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ،
 ٣٣ ، ٣٤ .
 غاية اخيرة : ٣٢ .
 غاية المعرفة العملية : ١١ .
 غاية المعرفة النظرية : ١١ .
 الغاية المقصودة : ٣٣ ، ٣٤ .
 الغاية المقصودة بالأفعال : ٣٤ .
 الغاية من الحق : ١٥ .
 الغلبة العداوية : ١٦ ، ١٧ .
 غير متناه — غير متناهية ، غير المتناهي ،
 غير المتناهية : ١٦ ، ١٩ ، ٢١ ،
- العلم الأشعرية : ٤٦ ، ٤٧ .
 للعلم بالحدود الموجودة : ٣٧ .
 علم التعاليم : ٥١ .
 علم الحق : ١١ .
 العلم الطبيعي : ١٥ ، ٢٢ ، ٥٠ ، ٥٣ .
 العلم العملي : ١٢ .
 علم الكلام : ٤٤ .
 علم الملاحظة : ٤٨ .
 علم المنطق : ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ .
 علم نظري : ١٢ .
 العلم الواحد : ٥١ .
 العلم اليقين : ٥١ .
 العلمية : ١٥ .
 العلوم — علوم : ٦ ، ١٢ ، ١٣ ، ٢١ ، ٤٣ ،
 ٤٥ ، الى ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ .
 علوم الحق : ١٣ .
 العلوم الطبيعية : ٢١ .
 العلوم المختلفة الأجناس : ٥١ .

- فلسفة ابن سينا : ٤٧ .
 الفلسفة المعرفة النظرية : ١١ ، ١٢ .
 الفلسفة النظرية : ١٣ .
 الفلسفي : ٤٧ .
 ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ،
 ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .
 غير موجود : ٣٧ .
 غير نهاية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ،
 ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٥ .

ق

القدر الواجب : ٥ .

- القسمة : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ .
 قسمة الجنس الى الأنواع : ٣٨ .
 قصر الزمان : ٦ .
 قضية : ٤٧ .
 القوة : ٢٩ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥١ .
 القوة الخيالية : ٤٧ .
 القوة الفكرية : ٤٧ .
 القوى : ٤٤ .

- القياس : ١٢ ، ١٤ .
 القياس الشرطي : ١٤ .

ك

- الكائن — كائن : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٩ ،
 ٤٠ .

- الكامل : ٢٦ .
 الكثرة : ٥١ .

ف

- الفار : ٤٧ .
 الفاضل : ٣٢ .
 الفاعل : ٣١ ، ٤٢ :
 الفحص عن الأشياء : ١٠ ، ٤٩ .
 الفحص عن جميع الموجودات : ١٠ .
 فصل اخير : ٣٧ .
 فصول : ٣٧ .
 الفضائل : ٤٣ .
 الفضيلة : ٣٢ ، ٤٣ .
 الفطر الذكية : ٤٣ .
 الفطر المعددة للعلوم : ٤٦ .

- الفعل — فعل (ب-) : ١١ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣١ ،
 ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥١ .

- الفكرية (القوة -) : ٤٧ .
 الفلسفة : ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

- الكثير : ٢١ .
 الكلام (علم -) : ٤٤ .
 الكلام المستقصى : ٤٥ ، ٤٧ .
 كلّ الحقّ : ٧ .
 الكلّيّ : ٤٢ .
 الكمال : ٥١ ، ٥٢ .
 الكمال الأخير : ٥٢ .
 الكوزن : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٠ .
 كينونة : ١٣ ، ٤٠ .
 ما منه ابتداء الحركة : ١٦ .
 ماهو : ٣٤ ، ٣٥ .
 مبادئ الأجرام السماوية : ١٥ .
 مبادئ الأشياء : ١٥ .
 مبادئ الأشياء الموجودة : ١٣ ، ١٥ .
 مبادئ الأوّل : ٤٤ .
 مبادئ القصوى : ١٥ .
 المبادئ المفارقة البرية من الهيولى : ٧ .
 مبتدء : ٣٠ .

- المبدء - مبدء : ٢٥ ، ٣٠ .
 المبدء الأوّل - مبدء أوّل : ٧ ، ٢٩ ، ٣٠ .
 مبدء التغيير : ٥٢ .
 مبدء هيولانيّ : ٢٥ .
 المتأخّر - متأخّر : ١٨ ، ١٩ ، ٣٥ .
 المتحرّك - متحرّك - المتحرّكة : ٢٠ ،
 ٢١ ، ٢٥ ، ٣٩ .
 متطبّب : ٤٨ .
 المتعلّم : ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ .
 المتقدّم - متقدّم - متقدّمة : ١٨ ، ١٩ ،
 ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ .
 المتكوّن - متكوّن - المتكوّنة : ٢٣ ،
 ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٤٠ .
 لاشيء : ٤٦ .
 لانهاية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٤١ ،
 ٤٢ ، ٤٤ .
 اللّحون (تأليف -) : ٩ .

ل

- م
 مابعدالطّبيعة : ١ ، ٢ ، ٣ .
 المادّة : ١٧ ، ١٩ ، ٣١ ، ٥٢ .
 مادّيّ : ١٧ .
 الماديّة - ماديّة : ١٨ ، ٢٥ .
 ما لانهاية له : ٤١ .
 ما له ابتداء : ٢٢ ، ٢٥ .
 ما ليس له مبدء أوّل : ٣٠ .

م

- المتناهي ، المتناهية – متناهي ، متناهية : المركّب المتكوّن : ٣٩ .
- ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، المركّب من الهيولي والصورة : ٣٩ .
- ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، المريض : ٤٨ .
- ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ . المساوات : ٤٠ .
- ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٧ . المسبّبات : ٤٤ .
- ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٧ . المستديرة : ٢٩ .
- ١٩ ، ٢١ . مصنوعات : ١٠ .
- ٢٧ . المتوسط بين العلم والجهل : ٢٧ .
- ٤ ، ٦ . المجتمع : ١١ .
- ٤٦ . المحبّة : المعارف : ٧ ، ٣٥ ، ٤٣ .
- ٩ . محدثين : المعارف الإنسانية : ٤٣ .
- المحرّك ، المحرّكة – محرّك ، محرّكة : المعارف الأوّل : ٧ .
- ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ . المعاملات : ٤٥ .
- ٢١ . المحرّك الأوّل : المعاملة (الجدال) : ٤٨ .
- ٢٥ . المحرّكة المتحرّكة : المعاني : ١٤ .
- ٤٤ ، ٨ . المحسوس : المعدوم – معدوم : ٢٣ ، ٢٧ .
- ٨ . المحسوسات : معرفة الحقّ : ١١ ، ١٢ .
- ٤٢ . المدرك : معرفة حقائق الأشياء : ٤٣ .
- ١١ . مراتب أهل الحقّ : المعرفة الحقيقيّة : ١٣ .
- ٥١ ، ٥٠ . المرتبة الأولى : المعرفة العمليّة : ١١ .
- ٣٩ . المركّب : المعرفة النظريّة : ١١ ، ١٢ .
- ٢٩ . المركّبات : المعقول – معقولة : ٨ .

- معقول بالطّبع : ٨ .
المعقولات : ٤٦ ، ٨ .
المعقولات البريّة من الهيولي : ٨ .
المعلوم : ٢٥ .
المعنى : ١٤ ، ١٣ .
مفارقة : ٨ .
المفروضة : ٢١ .
مقدار ذو قدر : ٦ ، ٤ .
مقدّم : ١٤ .
مقدّمة : ١٤ .
المكان — مكان : ٥٢ ، ٤٧ .
ملاً : ٤٧ .
الملاحه (علم) — : ٤٨ .
ممتنع : ٤٦ .
الممكن : ٤٤ .
المناظرة : ٤٨ .
منتهى اخير : ٢٥ .
المنطق (علم) — : ٤٨ ، ٤٧ ، ٤٦ .
منقض — المنقضى : ٣٠ .
المهندس : ٣٨ .
الموجود — موجود : ٢٧ ، ٢٦ ، ٢٣ .
نهاية العقل : ٣٣ .
الموجودات : ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٥ ، ٣١ .
٣٢ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٣ .
الموجودات الطّبيعيّة : ٥١ .
ن
النّاظر فى العلوم : ٥٠ .
النّاقص : ٢٦ ، ٢٨ .
النّاموس : ٤٣ .
نذالة : ٤٥ .
النّظر الطّبيعيّ — نظر طبيعىّ : ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ .
نظر عامّ : ٢٢ .
النّظر فى الحقّ : ٣ .
النّفوس : ٤ ، ٧ .
النّفوس : ٤٣ .
النّواميس : ٤٣ .
النّوع : ١٦ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٥٢ .
النّوع الأخير : ٣٧ .
النّوع المتأخّر : ١٨ .
النّوعية : ٤٦ .
النّهاية — نهاية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٠ .
نهاية العقل : ٣٣ .

وسط بين العدم والوجود بالفعل : ٢٧ .
الوصول الى الأشياء : ٣٦ ، ٣٧ .
الوعورة : ٥ .

هـ

الهيولي^١ - هيولي^١ : ٧ ، ٨ ، ٣٩ : ٤٠ ،
٤٢ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣ .
هيولاني : ٢٥ .
هيولانية : ٨ .

ي

اليقين : ٥ ، ٥٠ ، ٥١ .

و

الواحد - واحد : ٢١ ، ٥١ .
الوجود - وجود : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٣ ،
٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٥ ،
٥١ .

وجود الأوّل : ٣٥ .

الوجود بالفعل : ٢٧ .

وجود الطّبايع والقوى : ٤٤ .

وجود الشّيء : ٢٩ .

وسط : ٢٠ ، ٢٧ .



١. علاء الدين شوقي

بنام خداوند بخشنده مهربان

در پاسخ گروهی از شاگردان همنام و پدر بزرگوارم که فهرست آثار علمی او را خواستار شده‌اند عرض می‌کنم :

آثار پدرم بر دو قسم است اول آنچه زیر نظر او منتشر شده مانند فهرست کتابخانه اهدائی ماکه دانشگاه تهران آنرا زیر نظر مستقیم ایشان در هفت مجلد جلد اول در سال ۱۳۳۰ و جلد هفتم در سال ۱۳۳۸ منتشر کرده ، و بمساعی او در خود آن فهرست مکرر تصریح شده است .

و مانند نه مجلد کتاب که آنها را از محل سهم امام علیه السلام زیر نظر مستقیم خود چاپ و همه را باشخاصی که شایستگی داشته‌اند و بمؤسسات مجاناً اهدا کرده است ، و فهرست اسامی این کتابها در صفحه ۳ شرح کتاب الناسخ والمنسوخ که در سال ۱۳۴۴ چاپ شده مذکور است :

دوم : آنچه بی دخالت کسی منحصرأ از اندیشه و خامه خود او تراوش کرده که گویا بیشتر همین قسم منظور است ، ولی نگاشتن فهرست این قسم بدرستی میسر نیست زیرا :

وی گرچه از آغاز جوانی هر کتابی - که می‌خواند تصحیح می‌کرد ، و بر آن حاشیه می‌نگاشت و اندیشه‌های خویش را یادداشت می‌کرد ، ولی از آنگاه که مهمترین تصانیف او در بیش از یکهزار و پانصد صفحه (همچنانکه خواهرم در مقدمه نمونه اشعارش چاپ تهران ۱۳۳۶) تذکر داده ، از دست رفت : خاطرش رنجور شد ؛ و از آن پس بیاداشتهائی که می‌نگاشت علاقه چندان نشان نمی‌داد

ازینرو بیشتر آن یادداشتها از میان رفته؛ و کتابهایی که او تصحیح کرده جز معدودی که در کتابخانه اهدائی ما در دانشگاه یادر کتابخانه مجلس شورای ملی مضبوط می باشد - پراکنده شده است ، و تقریرات درس او در دوره های دکتری حقوق و دکتری الهیات که نزد دانشجویان متفرقاً یافته می شود .

اما آنچه باقی مانده برخی مطلقاً بچاپ نرسیده مانند رساله تزد دکتری او در رشته ادبیات که مهمترین مأخذ مرحوم استاد احمد بهمنیار بوده است در تألیف مقدمه کتاب تاریخ بیهق تألیف ابوالحسن بیهقی (متوفی بسال ۵۶۵) چاپ تهران . و رساله تجرد نفس مردمی و جز اینها که نزد ما موجود است .

و بعضی زیر چاپ رفته و ناقص مانده است مانند شرح فارسی بر کتاب اللعة الدمشقیة - که قسمتی از آن متدرجاً در پاورقی روزنامه سبیل الرشاد در مابین سالهای ۳۰۱ تا ۳۰۵ شمسی منتشر شده ، و مانند روانشناسی ابن سینا با تعلیقات مفصل فارسی و شرح فارسی بر درایة الحدیث شهید دوم که از هر یک یکی دو فرم چاپ شده ، و مانند مقدمه بسیار مبسوط بر رساله عشق ابن سینا که قسمتی از آنرا در مجله مهر چاپ کردند و بقیه آن در اداره همان مجله ناپدید شد ، و شرح عربی و تعلیقات مفصل بر کتاب تمّة صوان الحکمه که چهل صفحه آن در ۱۳۰۹ شمسی چاپ شده و چاپ بقیه دچار تعطیل گردید .

اما آنچه از آثار وی کاملاً چاپ و منتشر شده بدین قرار است :

۱- کتاب کلمة التوحید جلد اول در امور عامه و فلسفه اولی (فارسی) ۱

چاپ ۱۳۴۲ قمری .

۱ - این کتابرا پدرم در دو جلد نگاشته - پاکنویس جلد دوم آن هم در الهیات اخص است ، و بخط حجة الاسلام آقای حاج شیخ محمود یاسری امام جماعت مسجد ارك نزد ما موجود است .

۲ - تعلیقه بر فصل ماهیّته انبیّته از امور عامّه اسفار (عربی) چاپ
۱۳۴۴ قمری .

۳ - کلید بهشت تألیف قاضی سعید قمی بتصحیح و تعلیق و مقدمه بقلم
ایشان (فارسی) چاپ ۱۳۱۵ شمسی

۴ - ره انجام گویا از افضل الدّین کاشانی در شماره ۵ مجلّه دانشکده
معقول و منقول بتصحیح و مقدمه ایشان (فارسی) چاپ ۱۳۱۵ شمسی .

۵ - شرح بیع (درس سال دوم دانشکده حقوق) (فارسی) مکرّر چاپ
شده است .

۶ - ترجمه نه فصل اشارات ابن سینا بتصحیح مرحوم سیّدحسن مشکان
از صفحه ۶۰ تا ۷۸ (فارسی) چاپ ۱۳۱۶ شمسی .

۷ - الوجیزه تألیف شیخ بهاء الدّین عاملی در درایه با مقدمه و تصحیح
پدرم (عربی) چاپ ۱۳۶۵ قمری .

۸ - المحرک الأوّل تألیف ابوسلیمان سجستانی در فلسفه با مقدمه و تصحیح
ایشان (عربی) چاپ ۱۳۶۵ قمری .

۹ - ترجمه رساله عشق ابن سینا بتصحیح ایشان (فارسی) :

۱۰ - ترجمه تمّة صوان الحکمه « « «

تاریخ چاپ این دو را تحقیقاً بیاد ندارم ولی می دانم در حدود سالهای ۱۳۱۹ تا
۲۶ چاپ شده است .

۱۱ - الصّحیفة الكاملة السجادیّة با مقدمه بقلم ایشان^۱ (عربی) چاپ
۱۳۶۱ قمری .

۱ - بر این مقدمه حضرت آیة الله آقای سید شهاب الدین النجفی المرعشی مد ظله
ذیلی نگاشته اند که با اصل مقدمه مکرر چاپ شده است و آقای صدر بلاغی اصل و ذیل
هر دو را بفارسی ترجمه کرده اند که آن ترجمه هم مکرر چاپ شده است و این هر دو بزبان
اردو نیز ترجمه و منتشر شده است .

- ۱۲ - تلخیص البیان فی مجازات القرآن تألیف شریف رضی (ره) بامقدمه و تصحیح و تعلیق و هشت فهرست بقلم پدرم (عربی) چاپ ۱۳۷۲ قمری .
- ۱۳ - درة التاج تألیف قطب الدین شیرازی چاپ وزارت فرهنگ (فارسی) سال ۱۳۱۷ شمسی .
- ۱۴ - رساله رگشناسی تألیف ابن سینا بامقدمه و تصحیح و تعلیق (فارسی) دو بار چاپ شده است - یکبار در سال ۱۳۱۶ ، بار دیگر در سال ۱۳۳۰ .
- ۱۵ - دانشنامه علائی در ۲ مجلد که پشت یکی از این دو جلد اشتباه چاپ شده بود و این مطلب را در روزنامه کیهان همان زمان تذکر دادند (فارسی) چاپ ۱۳۳۰ شمسی .
- ۱۶ - المحجة البيضاء تألیف محقق فیض کاشانی در چهار مجلد بزرگ بتصحیح و تعلیق و مقدمه مفصل در هر جلدی (عربی) چاپ ۱۳۸۰ قمری .
- ۱۷ - پاسخ بسؤال راجع بکتاب المناجاة الالهیات (فارسی) چاپ ۱۳۸۴ قمری .
- ۱۸ - نمونه مختصری از اثر طبع ایشان گردآوری خواهرم اکرم مشکات^۱ (فارسی) چاپ ۱۳۳۶ شمسی .
- ۱۹ - کتاب حاضر .
- این بود آنچه باعجله و شتاب در پاسخ آن دوستان گرامی توانستم فراهم کنم .
- مصحح چاپ کتاب
دکتر سید محمد مشکوة

۱ - بر مثنوی اول این مجموعه اشعار فاضل گرامی آقای فضل الله رزازی شرحی نگاشته اند که سال گذشته بنام «شرح مثنوی استاد مشکوة» چاپ و منتشر شده است .